

प्राकृत भारती प्रकाशन : ११ :

जैन, बौद्ध और गीता का साधना मार्ग

लेखक

डा० सागरमल जैन

निर्देशक

पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान

वागणसी



प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर

© लेखक

प्रकाशक

१. प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर (राजस्थान)

प्राप्तिस्थान

१. नरेन्द्रकुमार मागर्मल मगफा, शाजापुर (म० प्र०)
२. मोतीलाल बनारसीदास, चौक वाराणसी-१
३. पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध-संस्थान, आई० टी० आई० रोड, वाराणसी-५
४. प्राकृत भारती संस्थान, यति श्यामलालजी का उपाश्रय,
मोतीसिंह भोमियो का गस्ता, जयपुर-३०२००२

प्रकाशन वर्ष

सन् १९८२

वीर निर्वाण सं० २५०८

मूल्य : बीस रुपये मात्र

मुद्रक

बाबूलाल जैन फागुल्ल

महावीर प्रेस,

भैरुपुर, वाराणसी-५

समपण



सयम मया आर माघना की प्रतिमा
पद्म साध्वी श्री पात्रकैतरजौ म० मा०
के

पावन वरणा म

मर्भान्. समर्पित

प्रकाशकीय

प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर, (राजस्थान) के द्वारा 'जैन, बौद्ध और गीता का साधना मार्ग' नामक पुस्तक प्रकाशित करते हुए हमे अतीव प्रसन्नता का अनुभव हो रहा है ।

आज के युग में जिम धार्मिक सहिष्णुता और सह-अस्तित्व की आवश्यकता है, उसके लिए धर्मों का समन्वयात्मक दृष्टि से निष्पक्ष तुलनात्मक अध्ययन अपेक्षित है, ताकि धर्मों के बीच बढ़ती हुई खाई को पाटा जा सके और प्रत्येक धर्म के वास्तविक स्वरूप का बोध हो सके । इस दृष्टि बिन्दु को लक्ष्य में रखकर पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान के निदेशक एवं भारतीय धर्म-दर्शन के प्रमुख विद्वान् डा० सागरमल जैन ने जैन बौद्ध और गीता के आचार दर्शनो पर एक बृहद्काय शोध-प्रबन्ध आज से लगभग १५ वर्ष पूर्व लिखा था । उसी के साधना पक्ष से सम्बन्धित कुछ अध्यायो से प्रस्तुत ग्रन्थ की सामग्री का प्रणयन किया गया है । हमे आशा है कि शीघ्र ही उनका महाप्रबन्ध प्रकाश में आयेगा, किन्तु उसके पूर्व परिचय के रूप में यह लघु पुस्तक पाठकों के समक्ष प्रस्तुत कर रहे हैं ताकि वे उनके विद्वत्तापूर्ण प्रयास का कुछ आस्वाद ले सकें ।

प्राकृत भारती द्वारा इसके पूर्व भी भारतीय धर्म, आचार्यास्त्र एवं प्राकृत भाषा के १० ग्रन्थो का प्रकाशन हो चुका है, उसी क्रम में यह उसका ११वां प्रकाशन है । इसके प्रकाशन में हमे लेखक का विविध रूपों में जो सहयोग मिला है उसके लिए हम उनके आभारी हैं । महावीर प्रेस, भेलुपुर ने इसके मुद्रण कार्य को सुन्दर एवं काव्यपूर्ण ढंग में पूर्ण किया, एतदर्थ हम उनके भी आभारी हैं ।

देवेन्द्रराज मेहता विनयसागर

मचिव

सयुक्त सचिव

प्राकृत भारती संस्थान जयपुर, (राजस्थान)

प्राक्कथन

भारतीय दर्शन का जीवन में घनिष्ठ सम्बन्ध है। इसमें विभिन्न दार्शनिक तत्त्वों के प्रतिपादन के साथ ही मानव जीवन के परम लक्ष्य एवं उसकी प्राप्ति के उपाय के सम्बन्ध में गम्भीर तथा व्यापक विचार हुआ है। विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों तथा परम्पराओं ने अपनी-अपनी दृष्टि में विशिष्ट साधना मार्गों की स्थापना की है। प्रस्तुत पुस्तक में जैन दर्शन के ख्यातिलब्ध विद्वान् तथा पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध-संस्थान के निदेशक डाक्टर मागमल जैन ने जैन, बौद्ध और गीता के साधना मार्ग का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। यह अध्ययन विद्वत्तापूर्ण, गम्भीर एवं विचारोत्पादक है। इसी के साथ ही अन्यन्त गरल और सुबोध है। इसकी सबसे मुख्य विशेषता हमारी दृष्टि में यह है कि विद्वान् लेखक ने उपर्युक्त साधना मार्गों के प्रतिपादन तथा मूल्यांकन में स्वयं को किसी प्रकार के पूर्वाग्रह, पक्षपात तथा संकुचित दृष्टिकोण में पूर्णरूप में मुक्त रखा है। जैन दर्शन तथा परम्परा में गम्भीर आस्था रखते हुए लेखक ने बौद्ध और भगवद्गीता के साधना मार्गों के प्रतिपादन में पूरी उदारता तथा निष्पक्ष दृष्टिकोण का परिचय दिया है। तुलनात्मक अध्ययन की इसी विधि को आधुनिक विद्वत् समाज ने सर्वश्रेष्ठ स्वीकार किया है। तुलनात्मक अध्ययन के क्षेत्र में इस दृष्टि में लेखक का यह प्रयत्न अत्यन्त स्तुत्य तथा अनुकरणीय है।

भारतीय धर्म तथा संस्कृति अनेकता में एकता के सार्वभौम सिद्धान्त पर प्रतिष्ठित है। साधना मार्ग भी इसी गन्तव्य का उद्घाटन करता है। प्रस्तुत ग्रन्थ में यह स्पष्ट रूप से दिखाया गया है कि जैन, बौद्ध और गीता के साधना मार्ग स्वतन्त्र और भिन्न होते हुए भी मूलतः एक है। समत्व का प्राप्ति भारतीय नैतिक साधना अथवा योग का मुख्य लक्ष्य है। राग-द्वेष आदि समस्त मानसिक विकारों तथा अन्तर्द्वंद्वों में मुक्त होने पर ही मनुष्य को समत्व की प्राप्ति होती है, उसे अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान होता है, यह भारतीय दर्शन की मान्यता है और चेतना के इसी उच्चतम धरातल को प्राप्त करने के लिये मुख्य रूप से विभिन्न साधना मार्गों अथवा योगों का प्रतिपादन किया गया है। मनुष्य अपनी चेतना में आमूल परिवर्तन करने तथा देश और काल की सीमा में मुक्त चेतना के अविचल और अनन्त स्वरूप को प्राप्त करने में मर्थ है, यह भारतीय आध्यात्मिक दर्शन का उद्घोष है। निर्वर्तक धर्म के अनुसरण से ही मनुष्य को समत्व की तथा मोक्ष की प्राप्ति सम्भव है। सम्यक् ज्ञान तथा सदाचरण से सम्पन्न व्यक्ति ही महान् निर्वर्तक धर्म मार्ग पर चलने में सक्षम होता है। इन सब मौलिक तथ्यों का लेखक ने पाण्डित्यपूर्ण विश्लेषण तथा प्रतिपादन किया है। प्रवर्तक धर्म तथा

निवर्तक धर्म में मूलतः कोई विरोध नहीं है यह भी लेखक ने स्पष्ट रूप में दिखाया है। समाज एवं व्यक्ति के कल्याण व उत्थान के लिये दोनों ही प्रकार के धर्म आवश्यक हैं। इन दोनों मार्गों के विषय में जैन, बौद्ध और गीता के दृष्टिकोण में जो अन्तर हैं उसका भी विद्वान् लेखक ने स्पष्ट रूप से उल्लेख किया है।

प्रस्तुत पुस्तक स्नातकोत्तर दर्शनशास्त्र के विद्यार्थियों, शोध छात्रों तथा अन्य समस्त विद्वानों और जिज्ञासुओं के लिये उपयोगी मिद्ध होगी जो भारतीय दर्शन तथा साधना के गम्भीर तथा तुलनात्मक अध्ययन में रुचि रखते हैं। इस प्रकार के उच्चस्तरीय तथा प्रामाणिक ग्रन्थ का प्रणयन कर डाक्टर मागर्मल जैन ने साधना मार्ग पर उपलब्ध साहित्य में महत्त्वपूर्ण योगदान किया है। इसके लिये महोदय तथा विचारशील दार्शनिक समाज उनका आभारी होगा।

डॉ० रामशंकर मिश्र

प्रोफेसर एवं अध्यक्ष दर्शनविभाग
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय
वाराणसी,

प्रास्ताविक

मानव-अस्तित्व द्वि-त्रयीमी एवं विरोधाभास पूर्ण है। वह स्वभावतः परस्पर विरोधी दो भिन्न नेत्रों पर स्थित है। वह न केवल शरीर है और न केवल चेतना, अपितु दोनों ही एक विलक्षण एकता है। यही कारण है कि उसे दो भिन्न स्तरों पर जीवन जीना होता है। शारीरिक स्तर पर वह वामनाओं में चालित है और वहाँ उस पर यान्त्रिक नियमों या आधिपत्य है किन्तु चैतन्यिक स्तर पर वह विवेक से शासित है, यही उसका सत्य मानन्य है। शारीरिक स्तर पर वह बद्ध है, परन्तु चैतन्यिक स्तर पर वह स्वतन्त्र है मक्त है। मनोविज्ञान की भाषा में जहाँ एक ओर वह वामनात्मक अह (Id) में अनशामित है तो दूसरी ओर आर्दशात्मा (Super Ego) में प्रभावित भाग। मगनान्मक अह (Id) उसकी शारीरिक मांगों की अभिव्यक्ति का प्रयास है तो आदर्शान्मा उसका आध्यात्मिक स्वभाव है, उसका निज स्वरूप है। जो निर्द्वन्द्व एवं निराकुल अतन-समत्व की अपेक्षा करता है। उसके लिए इन दोनों में से किसी की भी पूर्ण उपेक्षा अशुभव है। उसका जीवन की सफलता इन दोनों के बीच एक माग-सन्तुलन बनाने में निहित है। उसके वर्तमान अस्तित्व के ये दो छोर हैं। उसकी जीवन-धारा इन दोनों का स्पर्श करने हुए इनके बीच बहती है।

प्रवर्तक एवं निवर्तक धर्मों का मनोवैज्ञानिक विकास

मानव जीवन में शारीरिक विकास वासना को और चैतन्यिक विकास विवेक को जन्म देता है। प्रताप-वासना अपनी सन्तुष्टि के लिए 'भोग' की अपेक्षा रखती है तो विद्वद्-विवेक अपने अस्तित्व के लिए 'मयम' या विराग की अपेक्षा करता है। क्योंकि साराग-विवेक सही निर्णय देने में अक्षम होता है। वामना भोगों पर जीती है और विवेक विराग पर। यही दो अलग-अलग जीवनदृष्टियों का निर्माण होता है। एक का आधार वामना और भोग होने है तो दूसरी का आधार विवेक और विराग। श्रमण परम्परा में इनमें से पहली को मिथ्या दृष्टि और दूसरी को सम्यक् दृष्टि के नाम से अभिहित किया गया है। उपनिषद् में इन्हें क्रमशः प्रेय और श्रेय कहा गया है। कठोप-

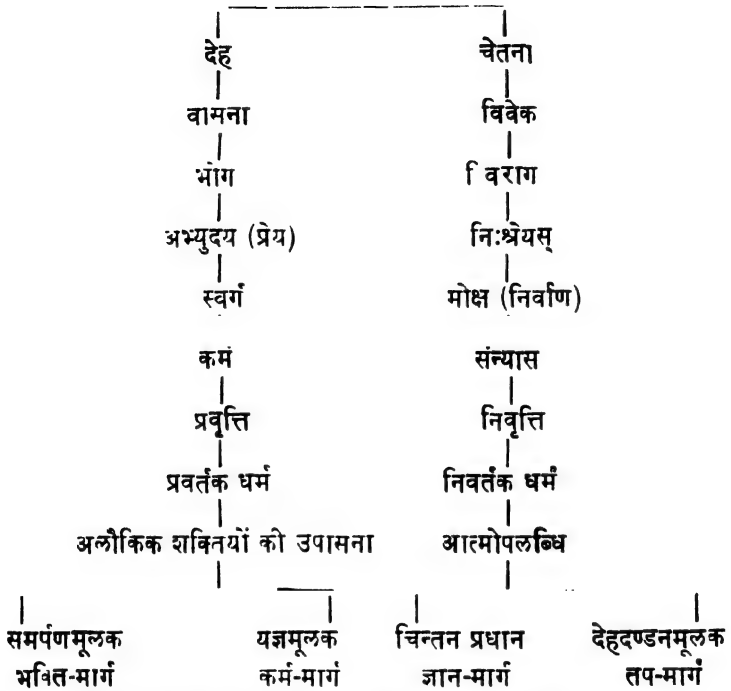
निषद् में ऋषि कहता है कि प्रेय और श्रेय दोनों ही मनुष्य के सामने उपस्थित होते हैं । उसमे से मन्द-बुद्धि शारीरिक योग-क्षेम रूप प्रेय को और विवेकवान पुरुष श्रेय को चुनता है । वासना की तुष्टि के लिए भोग और भोगों के साधनों की उपलब्धि के लिए कर्म अपेक्षित है, इसी भोग-प्रधान जीवन दृष्टि से कर्म-निष्ठा का विकास हुआ है । दूसरी ओर विवेक के लिए विराग (संयम) और विराग के लिए आध्यात्मिक मूल्य-बोध (शरीर के ऊपर आत्मा की प्रधानता का बोध) अपेक्षित है, इसी आध्यात्मिक जीवन दृष्टि से तप-मार्ग का विकास हुआ ।

इनमे पहली धारा से प्रवर्तक धर्म का और दूसरी से निवर्तक धर्म का उद्भव हुआ । प्रवर्तक धर्म का लक्ष्य भोग ही रहा अतः उसने अपनी माधना का लक्ष्य सुख-सुविधाओं की उपलब्धि को ही बनाया । जहाँ ऐहिक जीवन में उसने धन-धान्य, पुत्र, सम्पत्ति आदि कामना की, वही पारलौकिक जीवन में स्वर्ग (भौतिकमुख्य गुवि गओ की उच्चतम अवस्था) की प्राप्ति को ही मानव जीवन का चरम लक्ष्य घोषित किया । आनुभविक जीवन में जब मनुष्य ने यह देखा कि अलाभिक एवं प्राकृतिक शक्तियाँ उसके सुख-सुविधाओं के उपलब्धि के प्रयामो को सफल या विफल बना सकती हैं एवं उसकी सुख-सुविधाएँ उसके अपने पुरुषार्थ पर ही नहीं अपितु इन शक्तियों की कृपा पर निर्भर हैं, तो इन्हें प्रसन्न करने के लिए वह एक ओर इनकी स्तुति और प्रार्थना करने लगा तो दूसरी ओर उन्हें बलि और यज्ञों के माध्यम से सन्तुष्ट करने लगा । इस प्रकार प्रवर्तक धर्म में दो शाखाओं का विकास हुआ—(१) श्रद्धा प्रधान भक्ति-मार्ग और (२) यज्ञ-याग प्रधान कर्म-मार्ग ।

दूसरी ओर निष्पाप और स्वतन्त्र जीवन जीने की उमग में निवर्तक धर्म ने निर्वाण या मोक्ष अर्थात् शारीरिक वामनाओं एवं लौकिक उपपणाओं में पूर्ण मुक्ति को मानव जीवन का लक्ष्य माना और इस हेतु ज्ञान और विरागका प्रधानता दी, किन्तु ज्ञान और विराग का यह जीवन सामाजिक एवं पारिवारिक व्यस्तताओं के मध्य सम्भव नहीं था, अतः निवर्तक धर्म मानव को जीवन के कर्म-क्षेत्र से कहीं दूर निर्जन वनखण्डों और गिरि-कन्दराओं में ले गया, जहाँ एक ओर दैहिक मूल्यों एवं वामनाओं के निषेध पर बल दिया गया, जिसमें वैराग्यमूलक तप-मार्ग का विकास हुआ, दूसरी ओर उस एकान्तिक जीवन में चिन्तन और विमर्श के द्वार खुले, जिज्ञासा का विकास हुआ, जिसमें चिन्तनप्रधान ज्ञान मार्ग का उद्भव हुआ । इस प्रकार निवर्तक धर्म भी दो मुख्य शाखाओं में विभक्त हो गया—(१) ज्ञान-मार्ग और (२) तप मार्ग ।

मानव प्रकृति के दैहिक और चैत्तिक पक्षों के आधार पर प्रवर्तक और निवर्तक धर्मों के विकास की इस प्रक्रिया को निम्न माग्नी के माध्यम में अधिक स्पष्ट किया जा सकता है—

मनुष्य



निवर्तक एवं प्रवर्तक धर्मों के दार्शनिक एवं सांस्कृतिक प्रदेय

प्रवर्तक और निवर्तक धर्मों का विकास भिन्न-भिन्न मनोवैज्ञानिक आधारों पर हुआ था, अतः यह स्वाभाविक था कि उनके दार्शनिक एवं सांस्कृतिक प्रदेय भिन्न-भिन्न हों। प्रवर्तक एवं निवर्तक धर्मों के इन प्रदेयों और उनके आधार पर उनमें रही हुई पारस्परिक भिन्नता को निम्न सारिणी से स्पष्टतया समझा जा सकता है—

प्रवर्तक धर्म

(दार्शनिक प्रदेय)

- (१) जैविक मूल्यों की प्रधानता।
- (२) विधायक जीवन दृष्टि।
- (३) समष्टिवादी।
- (४) व्यवहार में कर्म पर बल फिर भी भाग्यवाद एवं नियतिवाद का समर्थन।

निवर्तक धर्म

(दार्शनिक प्रदेय)

- (१) आध्यात्मिक मूल्यों की प्रधानता।
- (२) निषेधक जीवन-दृष्टि।
- (३) व्यष्टिवादी।
- (४) व्यवहार में नैष्कर्म्यता का समर्थन फिर भी दृष्टि पुरुषार्थवादी।

- | | |
|---|--|
| (५) ईश्वरवादी । | (५) अनीश्वरवादी । |
| (६) ईश्वरीय कृपा पर विश्वास । | (६) वैयक्तिक प्रयासों पर विश्वास, कर्म- मिद्धान्त का समर्थन । |
| (७) साधना के बाह्य साधनों पर बल । | (७) आन्तरिक विशुद्धता पर बल । |
| (८) जीवन का लक्ष्य स्वर्ग एवं ईश्वर के सान्निध्य की प्राप्ति । | (८) जीवन का लक्ष्य मोक्ष एवं निर्वाण की प्राप्ति । |

(सांस्कृतिक प्रदेय)

(सांस्कृतिक प्रदेय)

- | | |
|--|---|
| (९) वर्ण-व्यवस्था और जातिवाद का जन्मना आधार पर समर्थन । | (९) जातिवाद का विरोध, वर्ण-व्यवस्था का केवल कर्मणा आधार पर समर्थन । |
| (१०) गृहस्थ-जीवन की प्रधानता । | (१०) मन्याम जीवन की प्रधानता । |
| (११) सामाजिक जीवन शैली । | (११) एकाकी जीवन शैली । |
| (१२) राजतन्त्र का समर्थन | (१२) जनतन्त्र का समर्थन । |
| (१३) शक्तिशाली की पूजा । | (१३) गदाचारी की पूजा । |
| (१४) विधि-विधानों एवं कर्मराण्डों की प्रधानता । | (१४) ध्यान और तप की प्रधानता । |
| (१५) ब्राह्मण संस्था (पुण्यहित-वर्ग) का विक्रम । | (१५) श्रमण संस्था का विक्रम । |
| (१६) उपामना-मूलक । | (१६) गमाधि मूलक । |

प्रवर्तक धर्म में प्रारम्भ में जैविक मूल्यों की प्रधानता रही, वेदों में जैविक आवश्यकताओं की पूर्ति में सम्बन्धित प्रार्थनाओं के स्वर अधिक मुखर हुए हैं । उदाहरणार्थ— हम सौ वर्ष जीवें, हमारी मन्तान बलिष्ठ होवें, हमारा गाये अधिक दूध देवें, वनस्पति प्रचुर मात्रा में हो आदि । इसके विपरीत निवर्तक धर्म में जैविक मूल्यों के प्रति एक निषेधात्मक रूप अपनाया, उन्होंने सामाजिक जीवन की दुःखमयता का राग अलापा । उनकी दृष्टि में शरीर आत्मा का बन्धन है और समाग दुःखों का सागर । उन्होंने ससार और शरीर दोनों से ही मुक्ति को जीवन-लक्ष्य माना । उनकी दृष्टि में दैहिक आवश्यकताओं का निषेध, अनामक्ति, विराग और आत्म-मन्तोष ही सर्वोच्च जीवन-मूल्य हैं ।

एक ओर जैविक मूल्यों की प्रधानता का परिणाम यह हुआ कि प्रवर्तक धर्म में

जीवन के प्रति एक विधायक दृष्टि का निर्माण हुआ तथा जीवन को सर्वतोभावेन वांछनीय और रक्षणीय माना गया, तो दूसरी ओर जैविक मूल्यों के निषेध से जीवन के प्रति एक ऐसी निषेधात्मक दृष्टि का विकास हुआ जिसमें शारीरिक भागों का ठुकगना ही जीवन-लक्ष्य मान लिया गया और देह-दण्डन ही तप-त्याग और अध्यात्म के प्रतीक बन गये। प्रवर्तक धर्म जैविक मूल्यों पर बल देने है अतः स्वाभाविक रूप में वे समाजगामी बने क्योंकि दैहिक आवश्यकता की पूर्ण मनुष्य तो समाज जीवन में ही सम्भव थी, किन्तु विराग और त्याग पर अधिक बल देने के कारण निवर्तक धर्म समाज विमुख और वैयक्तिक बन गये। यद्यपि दैहिक मूल्यों का उपलब्धि हेतु कर्म आवश्यक थे, किन्तु जब मनुष्य ने यह देखा कि दैहिक आवश्यकताओं की मनुष्य के लिए उसके वैयक्तिक प्रयासों के बावजूद भी उनकी पूर्ति या आपूर्ति किन्हीं अलौकिक प्राकृतिक शक्तियों पर निर्भर है तो वह देववादी और ईश्वरवादी बन गया। त्रिद्व-व्यवस्था और प्राकृतिक शक्तियों के नियन्त्रक तत्त्व के रूप में उसने ईश्वर की कल्पना की और उसकी कृपा की आकांक्षा करने लगा। इसके विपरीत निवर्तक धर्म व्यवहार में नैष्कर्म्यता के समर्थक होते हुए भी कर्म मिद्धान्त के प्रति आस्था का कारण यह मानने लगा कि व्यक्ति का बन्धन और मक्ति स्वयं उसके कारण है, अतः निवर्तक धर्म परमार्थवाद और वैयक्तिक प्रयासों पर आस्था रखने लगा। अनोश्वरवाद, परमाथवाद और कर्म मिद्धान्त उसके प्रमुख तत्त्व बन गये। साधना के क्षेत्र में जहाँ प्रवर्तक धर्म में अलौकिक दैवीय शक्तियों की प्रमत्तता के निमित्त कर्मकाण्ड और बाह्य विधि-विधानों (यज्ञ-याग) का विकास हुआ; वहीं निवर्तक धर्मों ने चित्त-शुद्धि और सदाचार पर अधिक बल दिया तथा कर्म-काण्ड के सम्पादन को अनावश्यक माना।

सांस्कृतिक प्रदेशों की दृष्टि में प्रवर्तक धर्म वर्ण-व्यवस्था, ब्राह्मण मत्स्या (पुंगेहित-वर्ग) के प्रमुख समर्थक रहे। ब्राह्मण मनुष्य और ईश्वर के बीच एक मध्यस्थ का कार्य करने लगा तथा उसने अपनी आजीविका को सुरक्षित बनाये रखने के लिए एक ओर समाज जीवन में अपने वर्तस्व को स्थापित रखना चाहा, तो दूसरी ओर धर्म को कर्म-काण्ड और जटिल विधि-विधानों की औपचारिकता में उलझा दिया। परिणामस्वरूप ऊँच-नीच का भेद-भाव, जातिवाद और कर्मकाण्ड का विकास हुआ। किन्तु इसके विपरीत निवर्तक धर्म ने समय, स्थान और तप ही एक सरल साधना पद्धति का विकास किया और वर्णव्यवस्था, जातिवाद और ब्राह्मण मत्स्या के वर्तस्व का विरोध किया। उसने ब्राह्मण मत्स्या के स्थान पर श्रमण संघों का विकास हुआ—जिसमें सभी जाति और वर्ग के लोगों को समान स्थान मिला। राज्य संस्था की दृष्टि से जहाँ प्रवर्तक धर्म राजतन्त्र और अन्याय के प्रतिकार की नीति के समर्थक रहे, वहाँ निवर्तक जनतन्त्र और आत्मोत्सर्ग के समर्थक रहे।

समन्वय की धारा

यद्यपि उपरोक्त आधार पर हम प्रवर्तक धर्म अर्थात् वैदिक परम्परा और निवर्तक धर्म अर्थात् श्रमण परम्परा की मूलभूत विशेषताओं और उनके सांस्कृतिक एवं दार्शनिक प्रदेय को समझ सकते हैं किन्तु यह मानना एक भ्रान्ति पूर्ण हो होगा कि आज वैदिक धारा और श्रमण धारा ने अपने इस मूल स्वरूप को बनाये रखा है। एक ही देश और परिवेश में रहकर दोनों ही धाराओं के लिए यह अमम्भव था कि वे एक दूसरे के प्रभाव से अछूती रहे। अतः जहाँ वैदिक धारा में श्रमण धारा (निवर्तक धर्म परम्परा) के तत्त्वों का प्रवेश हुआ है, वहाँ श्रमण धारा में वैदिक धारा (प्रवर्तक धर्म परम्परा) के तत्त्वों का प्रवेश हुआ है। अतः आज के युग में कोई धर्म परम्परा न तो एकान्त निवृत्ति मार्ग की पोषक है और न एकान्त प्रवृत्ति मार्ग की पोषक है।

वस्तुतः निवृत्ति और प्रवृत्ति के सम्बन्ध में एकान्तिक दृष्टिकोण न तो व्यवहारिक है और न मनोवैज्ञानिक। मनुष्य जब तक मनुष्य है, मानवीय आत्मा जब तक शरीर के साथ योजित होकर सामाजिक जीवन जीती है तब तक एकान्त प्रवृत्ति और एकान्त निवृत्ति की बात करना एक मृग-मरीचिका में जीना है। वस्तुतः आवश्यकता इस बात की है कि हम वास्तविकता को समझे और प्रवृत्ति तथा निवृत्ति के तत्त्वों में समुचित समन्वय में एक ऐसी जीवन शैली खोजे, जो व्यक्ति और समाज दोनों के लिए कल्याणकारी हो और मानव को तृष्णाजनित मानसिक एवं सामाजिक मत्त्रास से मुक्ति दिला सके।

भारत में प्राचीन काल से ही ऐसे प्रयत्न हो रहे हैं। प्रवर्तक धर्म के प्रतिनिधि हिन्दू धर्म में ऐसे समन्वय के सबसे अच्छे उदाहरण टीशावाम्यापनिषद् और भगवद्गीता हैं। भगवद्गीता में प्रवृत्ति मार्ग और निवृत्ति मार्ग के समन्वय का स्तुन्य प्रयोग हुआ है। यद्यपि निवर्तक धारा का प्रतिनिधि जैनधर्म श्रमण परम्परा के मूल स्वरूप का रक्षण करता रहा है, फिर भी पृथ्वी काल में उसकी माधना पद्धति में प्रवर्तक धर्म के तत्त्वों का प्रवेश हुआ ही है। श्रमण परम्परा की एक अन्य धारा के रूप में विकसित बौद्धधर्म में तो प्रवर्तक धर्म के तत्त्वों का इतना अधिक प्रवेश हुआ कि महायान से तन्त्रयान की यात्रा तक वह अपने मूल स्वरूप में काफी दूर हो गया। किन्तु यदि हम कालक्रम में हुए इन परिवर्तनों का दृष्टि में आंजल कर दें, तो इतना निश्चित है कि अपने मूल धर्म के थोड़े बहुत अन्तर्गो का छोड़कर, जैन, बौद्ध और गीता की माधना पद्धतियाँ एक दूसरे के काफी निकट हैं।

प्रस्तुत प्रयास में हमने इन तीनों की माधना पद्धतियों की निकटता को स्पष्ट करने का प्रयास किया है, जहाँ जो अन्तर दिखाई दिये, उनका भी यथाम्थल संकेत कर दिया है। इस तुलनात्मक अध्ययन में हमने यथा सम्भव नदम्य दृष्टि में विचार किया है।

जैन धर्म को केन्द्र में रखकर जो तुलना की गयी है, उसका एक मात्र कारण उस धारा से हमारा निकट परिचय ही है, अन्य कोई अभिनिवेश नहीं।

जैन, बौद्ध और गीता की साधना का मूल केन्द्र चैतनसिक समत्व या चेतना की निगकुल दशा है। अतः सर्वप्रथम समत्व योग की चर्चा की गई है। इसके बाद त्रिविध साधना मार्ग और ७ विद्या (मिथ्यात्व) का विवेचन है। उसके पश्चात् सम्यग्दर्शन (श्रद्धा) सम्यग्ज्ञान (ज्ञानयोग) सम्यक् चारित्र्य (कर्मयोग) और सम्यक्-ज्ञान का समत्व की सिद्धि के साधनों के रूप में विवेचन किया गया है। अन्त में प्रवृत्ति और निवृत्ति की विभिन्न परिप्रेक्ष्यों में चर्चा की गई है और यह दिखाया गया है कि तीनों धाराओं में उनका क्या और किस रूप में स्थान है।

प्रस्तुत तुलनात्मक अध्ययन में हमें जिन ग्रन्थों और ग्रन्थकारों का प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप में सहयोग मिला, उन सबके प्रति हम हृदय से आभारी हैं।

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के दर्शन विभाग के अध्यक्ष एवं भारतीय धर्म दर्शन के गम्भीर विद्वान् डा० रामशंकर जी मिश्र ने इस पुस्तक का प्राक्कथन लिखने की कृपा की एतदर्थ हम उनके भी आभारी हैं।

प्राकृत भारती मस्थान के सचिव श्री देवेन्द्रगज मेहता के भी हम अत्यन्त आभारी हैं, जिनके सहयोग से यह प्रकाशन सम्भव हो सका है। महावीर प्रेस ने जिस तत्परता और सुन्दरता से यह कार्य सम्पन्न किया है उसके लिए उनके प्रति आभार व्यक्त करना हमारा कर्तव्य है। अन्त में हम पार्श्वनाथ विद्याश्रम परिवार के डॉ० हरिहर सिंह, श्री मोहन लालजा, श्री मंगल प्रकाश मेहता तथा शोध छात्र श्री रविशंकर मिश्र, श्री अरुण कुमार मिश्र, श्री भिखारी राम यादव और श्री विजयकुमार जैन के भी आभारी हैं, जिनसे विविधरूपों में सहायता प्राप्त होती रही है।

वाराणसी,

१५ अगस्त १९८२,

सागरमल जैन

विषय-सूची

अध्याय : १

समत्व योग

१-२०

नैतिक साधना का केन्द्रीयतत्त्व समत्व-योग (१); जैन-आचार दर्शन में समत्व-योग (३); जैन दर्शन में विषमता (दुःख) का कारण (४), जैन धर्म में समत्व-योग का महत्त्व (५), जैन धर्म में समत्व-योग का अर्थ (६), जैन आगमों में समत्व-योग का निर्देश (७), बौद्ध आचार-दर्शन में समत्व-योग (७); गीता के आचार दर्शन में समत्व-योग (९); गीता में समत्व का अर्थ (१४); गीता में समत्वयोग की शिक्षा (१४); समत्वयोग का व्यवहार पक्ष (१६); समत्वयोग का व्यवहार पक्ष और जैन दृष्टि (१९), समत्वयोग के निष्ठासूत्र (१९); समत्वयोग के क्रिान्वयन में चार सूत्र—वृत्ति में अनामक्ति (१९); विचार में अनाग्रह (२०); वैयक्तिक जीवन में अग्रह (२०); सामाजिक आचरण में अहिंसा (२०)।

अध्याय : २

त्रिविध साधना-मार्ग

२१-३६

त्रिविध साधना-मार्ग ही क्यों ? (२१); बौद्ध दर्शन में त्रिविध साधना-मार्ग (२१); गीता का त्रिविध साधनामार्ग (२२), पाश्चात्य चिन्तन में त्रिविध साधनापथ (२२), साधन-त्रय का परस्पर सम्बन्ध (२३), सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान का पूर्वापर सम्बन्ध (२३); बौद्ध विचारणा में ज्ञान और श्रद्धा का सम्बन्ध (५), गीता में श्रद्धा और ज्ञान का सम्बन्ध (२); सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य का पूर्वापर सम्बन्ध (२३), बौद्धदर्शन और गीता का दृष्टिकोण (२८); सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य का पूर्वापरता (२८); साधन-त्रय में ज्ञान का स्थान (२९), सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य का पूर्वापर सम्बन्ध भी ऐकान्तिक नहीं (२०); ज्ञान और क्रिया के सहयोग में मुक्ति (३१), वैदिक-परम्परा में ज्ञान और क्रिया के समन्वय में मुक्ति (३३); बौद्ध-विचारणा में प्रज्ञा और शील का सम्बन्ध (३३); तुलनात्मक दृष्टि से विचार (३४); मानवीय प्रकृति और त्रिविध साधना-पथ (३५)।

अध्याय : ३

अविद्या (मिथ्यात्व)

३७-४६

मिथ्यात्व का अर्थ (३८); जैन दर्शन में मिथ्यात्व के प्रकार—एकान्त (३८); विपरीत (३९); वैयर्थिक (३९), मशय (३९); अज्ञान (४०); मिथ्यात्व के २५ भेद (४०), बौद्ध दर्शन में मिथ्यात्व के प्रकार (४१); गीता में अज्ञान (४१); पाश्चात्य दर्शन में मिथ्यात्व का प्रत्यय—जातिगत मिथ्या धारणाएँ, व्यक्तिगत मिथ्या विश्वास, बाजारू मिथ्या विश्वास, रंग-मंच की भ्रान्ति (४२), जैन दर्शन में अविद्या का स्वरूप (४२); बौद्धदर्शन में अविद्या का स्वरूप (४३); बौद्ध दर्शन की अविद्या की समीक्षा (४४); गीता एवं वेदान्त में अविद्या का स्वरूप (४५), वेदान्त की माया की समीक्षा (४६), उपसंहार (४६) ।

अध्याय : ४

सम्यग्दर्शन

४७-६९

सम्यक्त्व का अर्थ (४७); दर्शन का अर्थ (४८), सम्यग्दर्शन के विभिन्न अर्थ (४८), जैन आचार्य दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्थान (५१); बौद्ध दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्थान (५२); वैदिक परम्परा एवं गीता में सम्यग्दर्शन (श्रद्धा) का स्थान (५३), जैनधर्म में सम्यग्दर्शन का स्वरूप एवं सम्यग्दर्शन के दसभेद (५४-५५), सम्यक्त्व का त्रिविध वर्गीकरण—(अ) कारक सम्यक्त्व, मोक्षक सम्यक्त्व, दीपक सम्यक्त्व (५५); (ब) औप-शमिक सम्यक्त्व, धार्मिक सम्यक्त्व, क्षायोपशमिक सम्यक्त्व (५६); सम्यक्त्व का द्विविध वर्गीकरण—(अ) द्रव्य सम्यक्त्व और भाव सम्यक्त्व (५७), (ब) निश्चय सम्यक्त्व और व्यवहार सम्यक्त्व (५७), (स) निमर्गज सम्यक्त्व और अधिगमज सम्यक्त्व (५७), सम्यक्त्व के ५ अंग—सम, सवेग, निर्वेद, अनुकम्पा, आस्तिक्य (५८), सम्यक्त्व के दूषण (अतिचार)—शका, आकाक्षा, विचिकित्सा, मिथ्या दृष्टियों की प्रशम्भा, मिथ्या दृष्टियों का अति परिचय (५९), सम्यग्दर्शन के आठ दर्शनाचार—निश्शकता, निष्काक्षता, निर्विचिकित्सा, अमृदुदृष्टि, उपवृहण, स्थिरीकरण, वात्सल्य, प्रभावना, (६०-६४), सम्यग्दर्शन की साधना के छह स्थान (६४), बौद्ध दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्वरूप (६४); गीता में श्रद्धा का स्वरूप एवं वर्गीकरण (६६); उपसंहार (६८) ।

अध्याय : ५

सम्यग्ज्ञान (ज्ञानयोग)

७०-८२

जैन नैतिक साधना में ज्ञान का स्थान (७०), बौद्ध-दर्शन में ज्ञान का स्थान (७१); गीता में ज्ञान का स्थान (७१); सम्यग्ज्ञान का स्वरूप (७१); ज्ञान

के स्तर (७२); बौद्धिक ज्ञान (७३); आध्यात्मिक ज्ञान (७४); नैतिक जीवन का लक्ष्य आत्मज्ञान (७५); आत्मज्ञान की समस्या (७६); आत्मज्ञान की प्राथमिक विधि भेदविज्ञान (७७); जैन दर्शन में भेद विज्ञान (७८); बौद्ध-दर्शन में भेदाभ्यास (७८); गीता में आत्म-अनात्म विवेक (भेद-विज्ञान) (८०); निष्कर्ष (८२) ।

अध्याय : ६

सम्यक् चारित्र (शील)

८३-९५

सम्यग्दर्शन में सम्यक्चारित्र की ओर (८३); सम्यक्चारित्र का स्वरूप (८४); चारित्र के दो रूप, (८५); निश्चय दृष्टि में चारित्र (८५); व्यवहारचारित्र (८५); व्यवहारचारित्र के प्रकार (८६); चारित्र का चतुर्विध वर्गीकरण (८६); चारित्र का पंचविध वर्गीकरण—सामायिक चारित्र, छेदोपस्थापनीयचारित्र, परिहारविशुद्धि चारित्र, सूक्ष्मसम्पराय चारित्र, यथारूपात्त चारित्र (८७); चारित्र का त्रिविध वर्गीकरण (८७); बौद्ध दर्शन और सम्यक्चारित्र (८७); शील का अर्थ (८८); शील के प्रकार—द्विविधवर्गीकरण (८८); त्रिविध वर्गीकरण (८९); शील का प्रत्युपस्थान (९०); शील का पदस्थान (९०); शील के गुण (९०); अष्टांग साधनापथ और शील (९१); वैदिक परम्परा में शील या सदाचार (९२); शील (९२); सामय्यार्चात्मक (९२); शिष्टाचार (९३); सदाचार (९३); उपसंहार (९४) ।

अध्याय : ७

सम्यक् तप तथा योग-मार्ग

(९६-११०)

नैतिक जीवन एवं तप (९६); जैन साधना-पद्धति में तप का स्थान (९८); हिन्दू साधना-पद्धति में तप का स्थान (९९); तप के स्वरूप का विकास (१०१); जैन-साधना में तप का प्रयोजन (१०२); वैदिक साधना में तप का प्रयोजन (१०३); बौद्ध साधना में तप का प्रयोजन (१०३); जैन साधना में तप का वर्गीकरण (१०४); शारीरिक या बाह्य तप के भेद—अनशन, ऊनोदरी, रम परिग्न्याग, भिक्षाचर्या, कायक्लेश, संलीनता (१०४-१०५); आध्यान्तर तप के भेद—प्रायश्चित्त, विनय, वैयावृत्य, स्वाध्याय, व्युत्सर्ग, ध्यान-धर्मध्यान, शुक्लध्यान, (१०५-१०८); गीता में तप का वर्गीकरण (१०९); बौद्ध साधना में तप का वर्गीकरण (११०); अष्टांग योग और जैनदर्शन (११२); तप का सामान्य स्वरूप : एक मूल्यांकन (११४) ।

अध्याय : ८

निवृत्तिमार्ग और प्रवृत्तिमार्ग

१२०-१४२

निवृत्ति मार्ग एवं प्रवृत्ति मार्ग का विकास (१२०); निवृत्ति-प्रवृत्ति के विभिन्न अर्थ—(१२०); प्रवृत्ति और निवृत्ति सक्रियता एवं निष्क्रियता के अर्थ में जैनदृष्टिकोण (१२१); बौद्ध दृष्टिकोण (१२२); गीता का दृष्टिकोण (१२२); गृहस्थ धर्म बनाम संन्यास धर्म—जैन और बौद्ध दृष्टिकोण (१२३); संन्यास मार्ग पर अधिक बल (१२४); जैन और बौद्ध दर्शन में संन्यास निरापद मार्ग (१२४); क्या संन्यास पलायन है ? (१२५); गृहस्थ और संन्यास जीवन की श्रेष्ठता ? (१२६); गीता का दृष्टिकोण,—शकर का संन्यासमार्गीय दृष्टिकोण (१२८); तिलक का कर्ममार्गीय दृष्टिकोण (१२८); गीता का दृष्टिकोण समन्वयात्मक (१२९); निष्कर्ष (१३०); भोगवाद बनाम वैराग्यवाद (१३१);—जैन दृष्टिकोण (१३२); बौद्ध दृष्टिकोण (१३४); गीता का दृष्टिकोण (१३५); विधेयात्मक बनाम निषेधात्मक नैतिकता (१३५);—जैन दृष्टिकोण (१३५); बौद्ध दृष्टिकोण (१३७); गीता का दृष्टिकोण (१३७); व्यक्तिपरक बनाम समाजपरक नीतिशास्त्र (१३७); प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों आवश्यक (१३९); दोनों की सीमाएँ एवं क्षेत्र (१४०);—जैन दृष्टिकोण (१४०); बौद्ध दृष्टिकोण (१४१); गीता का दृष्टिकोण (१४१); उपसंहार (१४१) ।

१. नैतिक साधना का केन्द्रीय तत्त्व समत्व-योग

ममत्व की साधना ही सम्पूर्ण आचार-दर्शन का मार है। आचारगत सब विधि-निषेध और प्रयाम इसी के लिए है। जहाँ जहाँ जीवन है, चेतना है, वहाँ वहाँ ममत्व बनाए रखने के प्रयास दृष्टिगोचर होते हैं। चतुर्गुण जीवन का मूल स्वभाव यह है कि वह बाह्य एवं आन्तरिक उत्तेजनाओं एवं संवेदनाओं में उत्पन्न विक्षोभों को समाप्त कर साम्यावस्था बनाये रखने की कोशिश करता है। फ्रायड लिखते हैं कि चैतन्य जीवन और सम्भवतया स्नायविक जीवन की भी प्रमुख प्रवृत्ति है—आन्तरिक उद्दीपकों के तनाव को समाप्त करना एवं साम्यावस्था को बनाये रखने के लिये सदैव प्रयासशील रहना।^१ एक लघु कीट भी अपने को वातावरण से समायोजित करने का प्रयास करता है। चेतन की स्वाभाविक प्रवृत्ति है कि वह सदैव ममत्व-केन्द्र की ओर बढ़ना चाहता है। समत्व के हेतु प्रयास करना ही जीवन का मार्गत्व है।

सतत शारीरिक एवं प्राणमय जीवन के अभ्यास के कारण चेतन बाह्य उत्तेजनाओं एवं संवेदनाओं से प्रभावित होने की प्रवृत्ति विकसित कर लेता है। परिणाम स्वरूप चेतन जीवनोपयोगी अन्य पदार्थों में ममत्व का आरोपण कर अपने महज ममत्व-केन्द्र का परित्याग करता है। सतत अभ्यास एवं स्व-स्वरूप का अज्ञान ही उसे ममत्व के केन्द्र से च्युत करके बाह्य पदार्थों में आमक्त बना देता है। चेतन अपने शुद्ध द्रष्टाभाव या साक्षीपन को भूल कर बाह्य वातावरणजन्य परिवर्तनों से अपने को प्रभावित समझने लगता है। वह शरीर, परिवार एवं समाज के अन्य पदार्थों के प्रति ममत्व रखता है और इन पर-पदार्थों की प्राप्ति-अप्राप्ति या मयोग-वियोग में अपने को सुखी या दुःखी मानता है। उसमें 'पर' के प्रति आकर्षण या विरूपण का भाव उत्पन्न होता है। वह 'पर' के साथ रागात्मक सम्बन्ध स्थापित करना चाहता है। इसी रागात्मक सम्बन्ध से वह बन्धन या दुःख को प्राप्त होता है। 'पर' में आत्म-बुद्धि से प्राणी में असंख्य इच्छाओं, वासनाओं, कामनाओं एवं उद्देश्यों का जन्म होता है। प्राणी इनके वशीभूत हो कर इनकी पूर्ति व तृप्ति के लिए सदैव आकुल बना रहता है। यह आकुलता

१. Beyond the Pleasure Principle—S. Freud. उद्धृत-अध्यात्मयोग और चित्त-विकलन, पृ० २४६

ही उसके दुःख का मूल कारण है। यद्यपि वह इच्छाओं की पूर्ति के द्वारा उन्हें शान्त करना चाहता है, परन्तु नयी-नयी कामनाओं के उत्पन्न होते रहने से वह सदैव ही आकुल या अशान्त बना रहता है और बाह्य जगत् में उनकी पूर्ति के लिए मारा-मारा फिरता है। यह आसक्ति या राग न केवल उसे समत्व के स्वकेन्द्र से च्युत करता है, वरन् उसे बाह्य पदार्थों के आकर्षण क्षेत्र में खींचकर उसमें एक तनाव भी उत्पन्न कर देता है और इससे चेतना दो केन्द्रों में बँट जाती है। आचारांगसूत्र में कहा है, यह मनुष्य अनेकचित्त है, अर्थात् अनेकानेक कामनाओं के कारण मनुष्य का मन बिखरा हुआ रहता है। वह अपनी कामनाओं की पूर्ति क्या करना चाहता है, एक तरह छलनी को जल से भरना चाहता है।^१ इन दो स्तरों पर चेतना में दोहरा संघर्ष उत्पन्न हो जाता है—

१. चेतना के आदर्शत्मिक और वासनात्मक पक्षों में (इसे मनोविज्ञान में 'ईड' और 'सुपर इगो' का संघर्ष कहा है) तथा २. हमारे वासनात्मक पक्ष का उस बाह्य परिवेश के साथ, जिसमें वह अपनी वासनाओं की पूर्ति चाहता है। इस विकेन्द्रीकरण और तज्जनित संघर्ष में आत्मा की सारी शक्तियाँ बिखर जाती हैं, कुण्ठित हो जाती हैं।

नैतिक साधना का कार्य इसी संघर्ष को समाप्त कर चेतन समत्व को यथावत् कर देना है, ताकि उस केन्द्रीकरण द्वारा वह अपनी ऊर्जाओं को जोड़कर आत्मशक्ति का यथार्थ प्रकटन कर सके।

एक अन्य दृष्टि से विचार करे तो हम बाह्य जगत् में रस लेने के लिए जैसे ही उसमें अपना आरोपण करते हैं, वैसे ही एक प्रकार का द्वैत प्रकट हो जाता है, जिसमें हम अपनेपन का आरोपण करते हैं, आसक्ति रखते हैं, वह हमारे लिए 'स्व' बन जाता है और उससे भिन्न या विरोधी 'पर' बन जाता है। आत्मा की समत्व के केन्द्र से च्युति ही उसे इन 'स्व' और 'पर' के दो विभागों में बाँट देती है। नैतिक चिन्तन में इन्हें हम क्रमशः राग और द्वेष कहते हैं। राग आकर्षण का सिद्धान्त है और द्वेष विकर्षण का। अपना-पराया, राग-द्वेष अथवा आकर्षण-विकर्षण के कारण हमारी चेतना में सदैव ही तनाव, संघर्ष अथवा द्वन्द्व बना रहता है, यद्यपि चेतना या आत्मा अपनी स्वाभाविक शक्ति के द्वारा सदैव साम्यावस्था या संतुलन बनाने का प्रयास करती रहती है। लेकिन राग एवं द्वेष किसी भी स्थायी सम्तुलन की अवस्था को सम्भव नहीं होने देते। यही कारण है कि भारतीय नैतिकता में राग-द्वेष से ऊपर उठना सम्यक जीवन की अनिवार्य शर्त मानी गई है।

भारतीय नैतिक चिन्तन सदैव ही इस दृष्टि से जागरूक रहा है। जैन नैतिकता का वीतरागता या समत्वयोग (समभाव) का आदर्श और बौद्ध नैतिकता का सम्यक् समाधि या वीततृष्णता का आदर्श राग-द्वेष के इस द्वन्द्व से ऊपर उठकर समत्व

(साम्यावस्था) में स्थायी अवस्थिति ही है। गीता का नैतिक आदर्श भी इस द्वन्द्वातीत साम्यावस्था की उपलब्धि है। क्योंकि वही अबन्धन की अवस्था है।^१ गीता के अनुसार इच्छा (राग) एवं द्वेष से समुत्पन्न यह द्वन्द्व ही अज्ञान है, मोह है। इस द्वन्द्व से ऊपर उठकर ही परमात्मा की आराधना सम्भव होती है।^२ जो इस द्वन्द्व से विमुक्त हो जाता है वही परमपद मोक्ष या निर्वाण को प्राप्त हो जाता है।^३ इस प्रकार राग-द्वेषातीत समत्व-प्राप्ति की दिशा में प्रयत्न ही समालोच्य आचार-दर्शनों की नैतिक साधना का केन्द्रीय तत्त्व है।

§ २. जैन-आचारदर्शन में समत्व-योग

जैन-विचार में नैतिक एवं आध्यात्मिक साधना के मार्ग को समत्व-योग कह सकते हैं। इसे जैन पारिभाषिक शब्दावली में सामायिक कहा जाता है। समग्र जैन नैतिक तथा आध्यात्मिक साधना को एक ही शब्द में समत्व की साधना कह सकते हैं। सामायिक शब्द सम् उपसर्ग पूर्वक अय् धातु से बना है। अय् धातु के तीन अर्थ हैं— ज्ञान, गमन और प्रापण। ज्ञान शब्द विवेक-बुद्धि का, गमन शब्द आचरण या क्रिया का और प्रापण शब्द प्राप्ति या उपलब्धि का द्योतक है। सम् उपसर्ग उनकी सम्यक् या उचितता का बोध कराता है। सम्यक् की प्राप्ति ही सम्यक्त्व या सम्यक्दर्शन है। कुछ विचारकों के अनुसार सम्यक् क्रिया विधि-पथ में सम्यक्चारित्र और भावपक्ष में सम्यग्दर्शन (श्रद्धा) है। दूसरे कुछ विचारकों की दृष्टि में सम्यक् ज्ञान शब्द में दर्शन भी अन्तर्निहित है। सम् का एक अर्थ रागद्वेष से अतीत अवस्था भी है और अय् धातु का प्रापण या प्राप्तिपरक अर्थ लेने पर उसका अर्थ होगा राग-द्वेष से अतीत अवस्था की प्राप्ति, जो प्रकारान्तर से मुक्ति का सूचक है। इस प्रकार सामायिक (समत्वयोग) शब्द एक ओर सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र रूप त्रिविध साधना-पथ को अपने में समाहित किये हुए है तो दूसरी ओर इस त्रिविध साधना-पथ के साध्य (मुक्ति) से भी समन्वित है।

आचार्य भद्रबाहु ने आवश्यकनिर्युक्ति में सामायिक के तीन प्रकार बताये हैं:— १. सम्यक्त्व-सामायिक, २. श्रुत-सामायिक और ३. चारित्र-सामायिक। चारित्र सामायिक के श्रमण और गृहस्थ साधकों के आचार के आधार पर दो भेद किये हैं।^४ सम्यक्त्व सामायिक का अर्थ सम्यग्दर्शन, श्रुत-सामायिक का अर्थ सम्यग्ज्ञान और चारित्र सामायिक का अर्थ सम्यक्चारित्र है। इन्हें आधुनिक मनोवैज्ञानिक भाषा में चित्तवृत्ति का समत्व, बुद्धि का समत्व और आचरण का समत्व कह सकते हैं। इस प्रकार जैन-विचार का साधना-पथ वस्तुतः समत्वयोग की साधना ही है, जो मानव-चेतना के तीन

१. गीता ४।१२

२. वही, ७।२७-२८

३. वही, १५।५

४. आवश्यकनिर्युक्ति ७९६

पक्ष भाव, ज्ञान और संकल्प के आधार पर त्रिविध बन गया है। भाव, ज्ञान और संकल्प को सम बनाने का प्रयाम ही समत्व-योग की साधना है।

जैन दर्शन में विषमता (दुःख) का कारण

यदि हम यह कहे कि जैनधर्म के अनुसार जीवन का साध्य समत्व का संस्थापन है, समत्व-योग की साधना है, तो सबसे पहले हमें यह जान लेना है कि समत्व से च्युति का कारण क्या है ? जैन-दर्शन में मोहजनित आमक्ति ही आत्मा के अपने स्वकेन्द्र से च्युति का कारण है। आचार्य कृन्दकुन्द का कथन है कि मोह-शोभ से रहित आत्मा की अवस्था सम है^१, अर्थात् मोह और शोभ से युक्त चेतना या आत्मा की अवस्था ही विषमता है। पण्डित मुनिलालजी का कथन है कि “शारीरिक एवं प्राणमय जीवन के अभ्यास के कारण चेतन अपने महज समत्व-केन्द्र का परित्याग करता है। वह जैसे-जैसे अन्य पदार्थों में रस लेता है, वैसे-वैसे जीवनोपयोगी अन्य पदार्थों में अपने अस्तित्व (समत्व) का आरोपण करने लगता है। यह उसका स्वयं अपने बारे में मोह या अज्ञान है। यह अज्ञान ही उसे समत्व-केन्द्र से च्युत करके इतर परिमित वस्तुओं में रस लेने वाला बना देता है। यह रस (आमक्ति) ही रागद्वेष जैसे क्लेशों का प्रेरक तत्त्व है। इस तरह चित्त का वृत्तिचक्र अज्ञान एवं क्लेशों के आवरण से इतना अधिक आवृत्त एवं अवरुद्ध हो जाता है कि उसके कारण जीवन प्रवाह-पतित ही बना रहता है—अज्ञान, अविद्या अथवा मोह, जिसे ज्ञेयावरण भी कहने हैं, चेतनगत समत्व-केन्द्र को ही आवृत्त करता है, जबकि उसमें पैदा होने वाला क्लेश चक्र, (रागादि भाव) बाह्य वस्तुओं में ही प्रवृत्त रहता है।^२ सारी विषमताएँ कर्म-जनित हैं और कर्म राग-द्वेष जनित हैं। इस प्रकार आत्मा का राग-द्वेष से युक्त होना ही विषमता है, दुःख है, वेदना है और यही दुःख विषमता का कारण भी है। समत्व या राग-द्वेष से अतीत अवस्था आत्मा की स्वभाव-दशा है। राग-द्वेष से युक्त होना विभाव-दशा है, परपरिणति है। इस प्रकार परपरिणति, विभाव या विषमभाव का कारण रागात्मकता या आसक्ति है। आमक्ति से प्राणी स्व से बाह्य चेतना से भिन्न पदार्थों या परपदार्थों की प्राप्ति या अप्राप्ति में सुख की कल्पना करने लगता है। इस प्रकार चेतन बाह्य कारणों से अपने भीतर विचलन उत्पन्न करता है, पदार्थों के संयोग-वियोग या लाभ-अलाभ में सुख-दुःख की कल्पना करने लगता है। चित्तवृत्ति बहिर्मुख हो जाती है, सुख की खोज में बाहर भटकती रहती है। यह बहिर्मुख चित्तवृत्ति चिन्ता, आकुलता, विक्षोभ आदि उत्पन्न करती है और चेतना या आत्मा का सन्तुलन भंग कर देती है। यही चित्त या आत्मा की विषमावस्था समग्र दोषों एवं अनैतिक आचरणों की जन्म-भूमि है। विषम भाव या राग-द्वेष होने से कामना, वासना, मृच्छा, अहंकार, पराश्रयता, आकुलता, निर्दयता, संकीर्णता, स्वार्थ-

परता, सुख-लोलुपता आदि दोषों की वृद्धि होती रहती है जो व्यक्ति, परिवार, समाज एवं विश्व के लिए विपत्तियों का कारण बनती है। मकीर्णता, स्वार्थपरता एवं सुख-लोलुपता के कारण व्यक्ति अन्य व्यक्तियों से येन केन प्रकारेण अपना स्वार्थ साधना चाहता है। उसके इन कृत्यों एवं प्रवृत्तियों में परिजन, समाज देश व विश्व का अहित होता है। प्रतिक्रियास्वरूप दोहरा सघर्ष पैदा होता है। एक ओर उसकी वासनाओं के मध्य आन्तरिक सघर्ष चलता रहता है, तो दूसरी ओर उसका बाह्य वातावरण से अर्थात् समाज, देश और विश्व से सघर्ष चलता रहता है।

इसी सघर्ष की समाप्ति के लिए और विपत्तियों से ऊपर उठने के लिए समत्व-योग की साधना आवश्यक है। समत्व-योग राग-द्वेष-जन्म चेतना की सभी विकृतियों दूर कर आत्मा को अपनी स्वभाव-दशा में अथवा उसके अपने स्व-स्वरूप में प्रतिष्ठित करता है।

जैनधर्म में समत्व योग का महत्त्व

समत्व-योग के महत्त्व का प्रतिपादन करते हुए जैनग्रन्थों में कहा गया है कि व्यक्ति चाहे दिगम्बर हो या श्वेताम्बर, बौद्ध हो अथवा अन्य किसी मत का, जो भी समभाव में स्थित होगा वह निस्संदेह मोक्ष प्राप्त करेगा।^१ एक आदमी प्रतिदिन लाख स्वर्ग-मुद्राओं का दान करता है और दूसरा समत्व-योग की साधना करता है, किन्तु वह स्वर्ग-मुद्राओं का दानी व्यक्ति समत्व-योग या साधन का समानता नहीं कर सकता।^२ कराडो जन्म तक निरन्तर उग्र तपश्चरण करनेवाला मात्रक जिन कर्माँ में नष्ट नहीं कर सकता, उनको समभाव का साधक मात्र आधे हा लण में नष्ट कर सकता है।^३ नष्ट होई भित्ति ही तीव्र तपः। जप जप अथवा मुनि-वेश ध्या-ण तपः स्मृत कृति काष्ठ रूप चाणि का पालन करे, परन्तु समताभाव के बिना न किमो हो पाया हुआ है और न हागा।^४ जो भी साधक अतीतकाल में मोक्ष गए हैं, वर्तमान में जा रहे हैं, और भविष्य में जायेंगे, यह सब समत्वयोग का प्रभाव है।^५ आचार्य ऋचन्द्र समभाव की साधना को राग-विजय का मार्ग बताते हुए कहते हैं कि तीव्र आनन्द या उत्पन्न करने वाले समभाव रूपी जल में अवगाहन करने वाले पुष्पा का राग-द्वेष रूपी मल महज नष्ट हो जाता है।^६ समताभाव के अवलम्बन में अन्तर्मुक्ति में मनुष्य जिन कर्माँ का नाश कर डालता है, वे तीव्र तपश्चर्या में करोड़ों जन्मों में भी नहीं नष्ट हो सकते।^७ जैम आपस में

१. सेयम्बरो वा आमम्बरो वा बुद्धो वा तहव अन्नो वा ।

समभावभावियणा लहइ मुक्ख न सदहा ॥—हरिभद्र

२-५. सामायिक सूत्र (अमरमुनि) पृ० ६३ पर उद्धृत ।

६-७. योगशास्त्र, ४।५०-५३ ।

बिपकी हुई वस्तुएँ बांस आदि की सलाई से पृथक् की जाती है, उसी प्रकार परस्पर बद्ध-कर्म और जीव को माधु समत्वभाव की शलाका से पृथक् कर देते हैं।^१ समभाव रूप सूर्य के द्वारा राग-द्वेष और मोह का अंधकार नष्ट कर देने पर योगी अपनी आत्मा में परमात्मा का स्वरूप देखने लगते हैं।^२

जैनधर्म में समत्वयोग का अर्थ

समत्वयोग का प्रयोग हम जिम अर्थ में कर रहे हैं उसके प्राकृत पर्यायवाची शब्द हैं—सामादय या ममाहि । जैन आचार्यों ने इन शब्दों की जो अनेक व्याख्याएँ की हैं, उनके आधार पर समत्व-योग का स्पष्ट अर्थ बोध हो सकता है ।

१. सम अर्थात् राग और द्वेष की वृत्तियों में रहित मन स्थिति प्राप्त करना समत्वयोग (सामायिक) है ।
२. शम (जिमका प्राकृत रूप भी मम है) अर्थात् क्रोधादि कपायों को शमित (शांत) करना समत्वयोग है ।
३. सभी प्राणियों के प्रति मैत्रीभाव रखना समत्वयोग है ।
४. सम का अर्थ एकीभाव है और अय का अर्थ गमन है अर्थात् एकीभाव के द्वारा बहिर्मुखता (परपरिणति) का त्यागकर अन्तर्मुख होना । दूसरे शब्दों में आत्मा का स्वस्वरूप में रमण करना या स्वभाव-दशा में स्थित होना ही समत्वयोग है ।
५. सभी प्राणियों के प्रति आत्मवत् दृष्टि रखना समत्वयोग है ।
६. सम शब्द का अर्थ अच्छा है और अयन शब्द का अर्थ आचरण है, अतः अच्छा या शुभ आचरण भी समत्वयोग (सामायिक) है ।^३

नियमसार^४ और अनुयोगद्वारसूत्र^५ में आचार्यों ने इस समत्व की साधना के स्वरूप का बहुत ही स्पष्ट वर्णन किया है । सर्व पापकर्मों में निवृत्ति, समस्त इन्द्रियों का सुसमाहित होना, सभी प्राणियों के प्रति मैत्रीभाव एवं आत्मवत् दृष्टि, तप, संयम और नियमों के रूप में सदैव ही आत्मा का मान्निष्य, समस्त राग और द्वेषजन्य विकृतियों का अभाव, आर्त एवं रोद चिन्तन, हास्य, रति, अरति, शोक, घृणा, भय एवं कामवासना आदि मनोविकारों की अनुपस्थिति और प्रशस्त विचार ही आहर्तृ दर्शन में समत्व का स्वरूप है ।

१-४. योगशास्त्र, ४।५०-५३ ।

५. (अ) सामायिकसूत्र (अमरमुनिजी), पृ० २७-२८ ।

(ब) विशेषावश्यकभाष्य—३४७७-३४८३ ।

६. नियमसार, १२२-१३३

७. अनुयोगद्वार, १२७-१२८

जैन आगमों में समत्वयोग का निर्देश

जैनागमों में समत्वयोग सम्बन्धी अनेक निर्देश यत्र-तत्र बिखरे हुए हैं, जिनमें से कुछ यहाँ प्रस्तुत हैं। आर्य महापुरुषों ने समभाव में धर्म कहा है।^१ साधक न जीने की आकांक्षा करे और न मरने की कामना करे। वह जीवन और मरण दोनों में किसी तरह की आसक्ति न रखे, समभाव से रहे।^२ शरीर और इन्द्रियों के क्लान्त होने पर भी साधक समभाव रखे। इधर-उधर गति एवं हलचल करता हुआ भी साधक निष्ठ नहीं है, यदि वह अन्तरंग में अविचल एवं समाहित है।^३ अतः साधक मन को ऊँचा-नीचा (डाँवाडोल) न करे।^४ साधक को अन्दर और बाहर सभी ग्रन्थियों (बन्धनरूप गाँठों) से मुक्त होकर जीवन-यात्रा पूरी करनी चाहिए।^५ जो समस्त प्राणियों के प्रति समभाव रखता है, वही श्रमण है।^६ समता से ही श्रमण कहलाता है।^७ तृण और कनक (स्वर्ण) में जब समान बुद्धि (समभाव) रहती है, तभी उसे प्रव्रज्या कहा जाता है।^८ जो न राग करता है, न द्वेष वही वस्तुतः मध्यस्थ (गम) है। शेष सब अमध्यस्थ हैं।^९ अतः साधक सदैव विचार करे कि सब प्राणियों के प्रति मेरा समभाव है, किसी से मेरा वैर नहीं है।^{१०} क्योंकि चेतना (आत्मा) चाहे वह हाथी के शरीर में हो, मनुष्य के शरीर में हो या कुन्धुआ के शरीर में हो, चेतन तत्त्व की दृष्टि से समान ही है।^{११} इस प्रकार जैन आचार-दर्शन का निर्देश यही है कि आन्तरिक वृत्तियों में तथा सुख-दुःख, लाभ-अलाभ, जीवन-मरण आदि परिस्थितियों में सदैव समभाव रखना चाहिए और जगत् के सभी प्राणियों को आत्मवत् समझकर व्यवहार करना चाहिए। संक्षेप में विचारों के क्षेत्र में समभाव का अर्थ है तृष्णा, आमक्ति तथा राग-द्वेष के प्रयोगों में ऊपर उठना और आचरण के क्षेत्र में समभाव का अर्थ है जगत् के सभी प्राणियों को अपने समान मानकर उनके प्रति आत्मवत् व्यवहार करना; यही जैन नैतिकता की समत्वयोग की साधना है।

३. बौद्ध आचार-दर्शन में समत्व-योग

बौद्ध आचार-दर्शन में साधना का जो अष्टांगिक मार्ग है उसमें प्रत्येक साधन-पक्ष का सम या सम्यक् होना आवश्यक है। बौद्ध-दर्शन में समत्व प्रत्येक साधन-पक्ष का अनिवार्य अंग है। पालिभाषा का 'सम्मा' शब्द सम् और सम्यक् दोनों अर्थों की अव-

१. आचारंग, १।८।३।२

२. वही, १।८।८।४

३. वही, १।८।८।१४

४. वही, २।३।१

५. वही, १।८।८।११

६. प्रश्नव्याकरणसूत्र, २।४

७. उत्तराध्ययन २५।३०

८. बोधपाहुड, ४७

९. आवश्यकनिर्युक्ति, ८०४

१०. नियमसार, १०४

११. भगवतीसूत्र, ७।८

धारणा करता है। यदि सम्यक् शब्द का अर्थ 'अच्छा' ग्रहण करते हैं तो प्रश्न यह होगा कि अच्छे से क्या तात्पर्य है? वस्तुतः बौद्ध-दर्शन में इनके सम्यक् होने का तात्पर्य यही हो सकता है कि ये साधन व्यक्ति को राग-द्वेष की वृत्तियों से ऊपर उठने की दिशा में कितने सहायक है। इनका सम्यक्त्व राग-द्वेष की वृत्तियों के कम करने में है अथवा सम्यक् होने का अर्थ है राग-द्वेष और मोह से रहित होना। राग-द्वेष का प्रहाण ही समत्व-योग की साधना का प्रयाम है।

बौद्ध अष्टांग आर्य मार्ग में अन्तिम सम्यक् समाधि है। यदि हम समाधि को व्यापक अर्थ में ग्रहण करें तो निश्चित ही वह मात्र ध्यान की एक अवस्था न होकर चित्तवृत्ति का 'समत्व' है, चित्त का राग-द्वेष से शून्य होना है और इस अर्थ में वह जैन-परम्परा की 'समाधि' (समाधि-समाधि) में भी अधिक दूर नहीं है। सूत्रकृतागचूर्णि में कहा गया है कि राग-द्वेष का परित्याग समाधि है^१। वस्तुतः जब तक चित्तवृत्तियाँ सम नहीं होती, तब तक समाधि-लाभ संभव नहीं। भगवान् बुद्ध ने कहा है, जिन्होंने धर्मों को ठीक प्रकार से जान लिया है, जो किसी मत, पक्ष या वाद में नहीं है, वे सम्बुद्ध हैं, समद्वष्टा हैं और विषम स्थिति में भी उनका आचरण सम रहता है^२। बुद्धि, दृष्टि और आचरण के साथ लगा हुआ गम् प्रत्यय बौद्ध-दर्शन में समत्वयोग का प्रतीक है जो बुद्धि, मन और आचरण तीनों को सम बनाने का निर्देश देता है। संयुत्तनिकाय में कहा है, 'आर्यों का मार्ग सम है, आर्य विषमस्थिति में भी सम का आचरण करते हैं'^३। धम्मपद में बुद्ध कहते हैं, जो समत्व-बुद्धि से आचरण करता है तथा जिसकी वामनाएँ शान्त हो गयी हैं—'जो जिनान्द्रा है, गम्य एवं ब्रह्मचर्य का गालन करता है, सभी प्राणियों के प्रति दण्ड का त्याग कर चका है अर्थात् सभी के प्रति मैत्रीभाव रखता है, किसी को कष्ट नहीं देता है, ऐसा व्यक्ति चाहे वह आभूषणों को धारण करने वाला गृहस्थ ही क्यों न हो, वस्तुतः श्रमण है, भिक्षुक है'^४। जैन-विचारणा में 'सम' का अर्थ कर्मायों का उपशम है। इस अर्थ में भी बौद्ध विचारणा समत्वयोग का समर्थन करती है। मज्झिम-निकाय में कहा गया है—'राग-द्वेष एवं मोह का उपशम ही परम आर्य-उपशम है'^५। बौद्ध परम्परा में भी जैन परम्परा के समान ही यह स्वीकार किया गया है कि समता का आचरण करने वाला ही श्रमण है^६। समत्व का अर्थ आत्मवत् दृष्टि स्वीकार करने पर भी बौद्ध विचारणा में उसका स्थान निर्विवाद रूप से सिद्ध होता है। सुत्तनिपात में कहा गया है कि 'जैसा मैं हूँ वैसे ही जगत् के सभी प्राणी हैं, इसलिए सभी प्राणियों को

१. सूत्रकृतागचूर्णि, १।२।२

२. संयुत्तनिकाय, १।१।८

३. वही, १।२।६

४. धम्मपद, १४२

५. मज्झिमनिकाय, ३।४०।२

६. धम्मपद ३८८ तुलना कीजिए—उत्तराख्ययन, २५।३२

अपने समान समझकर आचरण करे' ।^१ समत्व का अर्थ राग द्वेष का प्रहाण या राग-द्वेष की शून्यता करने पर भी उसका बौद्ध विचारणा में समत्वयोग का महत्त्वपूर्ण स्थान सिद्ध होता है । उदान में कहा गया है कि राग-द्वेष और मोह का धार होने से निर्वाण प्राप्त होता है ।^२ बौद्ध-दर्शन में वर्णित चार ब्रह्मविहार अथवा भावनाओं में भी समत्व-योग का चिन्तन परिलक्षित होता है । मैत्री, करुणा और मुदिता (प्रमोद) भावनाओं का मुख्य आधार आत्मवत् दृष्टि है इसी प्रकार माध्यस्थ्य भावना या उपेक्षा के लिए सुख-दुःख, प्रिय-अप्रिय, लौह-कांचन में समभाव का होना आवश्यक है । अस्तुतः बौद्ध विचारणा जिस माध्यस्थवृत्ति पर बल देती है, वह समत्वयोग ही है ।

४. गीता के आचार-दर्शन में समत्वयोग

गीता के आचार-दर्शन का मूल स्वर भी समत्वयोग का गायन है । गीता को योग-शास्त्र कहा गया है । योग शब्द युज् धातु से बना है, युज् धातु की अर्थों में आता है । उसका एक अर्थ है जोड़ना, संयोजित करना और दूसरे अर्थ में समुल्लिखित करना, मन-स्थिरता । गीता दोनों अर्थों में उसे स्वीकार करती है । पहले अर्थ में जो जोड़ता है, वह योग है अथवा जिसके द्वारा जुड़ा जाता है या जो जुड़ता है वह योग है,^३ अर्थात् जो आत्मा को परमात्मा से जोड़ता है वह योग है । दूसरे अर्थ में योग वह अवस्था है जिसमें मन स्थिरता होती है ।^४ डा० रामाकृष्णन् के शब्दों में योग का अर्थ है अपनी आध्यात्मिक शक्तियों को एक जगह इकट्ठा करना, उन्हें समुल्लिखित करना और बढ़ाना ।^५ गीता सर्वांगपूर्ण योग-शास्त्र प्रस्तुत करती है । लक्ष्मण प्रश्न उठता है कि गीता का यह योग क्या है ? गीता योग शब्द का प्रयोग कभी ज्ञान के साथ कभी कर्म के साथ और कभी भक्ति अथवा ध्यान के अर्थ में करती है । जहाँ यह तन्त्रचर्य पाता अत्यन्त कठिन है कि गीता में योग का कौन-सा रूप मान्य है । यदि गीता एक योग-शास्त्र है तो ज्ञानयोग का शास्त्र है या कर्मयोग का शास्त्र है अथवा भक्तिराग का शास्त्र है ? यह विवाद का विषय रहा है । आचार्य शंकर के अनुसार गीता ज्ञानयोग का प्रतिपादन करती है ।^६ तिलक उसे कर्मयोग-शास्त्र कहते हैं । वे लिखते हैं कि यह निर्विवाद सिद्ध है कि गीता में योग शब्द प्रवृत्ति-मार्ग अर्थात् कर्मयोग के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है ।^७ श्री रामानुजाचार्य, निम्बार्क और श्री वल्लभाचार्य के अनुसार गीता का प्रतिपाद्य विषय भक्तियोग है ।^८ गांधीजी उसे अनामकियोग कहकर कर्म और भक्ति का समन्वय करते

१. सुत्तनिपात, ३।३७।७

२. उदान, ८।६

३. युज्यते एतदिति योगः, युज्यते अनेन इति योग, युज्येत तस्मिन् इति योगः

४. योगसूत्र, १।२

५. भगवद्गीता (ग०), पृ० ५५

६. गीता (शा०), २।११

७. गीताग्रहस्य, पृ० ६०

८. गीता (रामा०), १।१ पूर्व कथन

दे। डॉ० राधाकृष्णन् उसमें प्रतिपादित ज्ञान, भक्ति और कर्मयोग को एक-दूसरे का पूरक मानते हैं।^१

लेकिन गीता में योग का यथार्थ स्वरूप क्या है, इसका उत्तर गीता के गम्भीर अध्ययन से मिल जाता है। गीताकार ज्ञानयोग, कर्मयोग, और भक्तियोग शब्दों का उपयोग करता है, लेकिन समस्त गीता शास्त्र में योग की दो ही व्याख्याएँ मिलती हैं:— १. समत्वं योग उच्यते (२।४८) और २. योगः कर्मसु कौशलम् (२।५०)। अतः इन दोनों व्याख्याओं के आधार पर ही यह निश्चित करना होगा कि गीताकार की दृष्टि में योग शब्द का यथार्थ स्वरूप क्या है? गीता की पुष्पिका से प्रकट है कि गीता एक योग-शास्त्र है अर्थात् वह यथार्थ को आदर्श से जोड़ने की कला है, आदर्श और यथार्थ में सन्तुलन लाती है। हमारे भीतर का असन्तुलन दो स्तरों पर है, जीवन में दोहरा संघर्ष चल रहा है। एक चेतना के शुभ और अशुभ पक्षों में और दूसरा हमारे बहिर्मुखी स्व और बाह्य वातावरण के मध्य। गीता योग की इन दो व्याख्याओं के द्वारा इन दोनों संघर्षों में विजयश्री प्राप्त करने का संदेश देती है। संघर्ष के उस रूप की, जो हमारी चेतना के ही शुभ या अशुभ पक्ष में या हमारी आदर्शात्मक और वामनात्मक आत्मा के मध्य चल रहा है, पूर्णतः समाप्ति के लिए मानसिक समत्व की आवश्यकता होगी। यहाँ योग का अर्थ है 'समत्वयोग' क्योंकि इस स्तर पर कर्म की कोई आवश्यकता नहीं है। यहाँ योग हमारी वामनात्मक आत्मा को परिष्कृत कर उसे आदर्शात्मा या परमात्मा से जोड़ने की कला है। यह योग आध्यात्मिक योग है, मन की स्थिरता है, विकल्पों एवं विकारों की शून्यता है। यहाँ पर योग का लक्ष्य हमारे अपने ही अन्दर है। यह एक आन्तरिक समायोजन है, वैचारिक एवं मानसिक समत्व है। लेकिन उस संघर्ष की समाप्ति के लिए जो कि व्यक्ति और उसके वातावरण के मध्य है, कर्म-योग की आवश्यकता होगी। यहाँ योग की व्याख्या होगी 'योग कर्मसु कौशलम्' यहाँ योग युक्ति है, उपाय है जिसके द्वारा व्यक्ति वातावरण में निहित अपने भौतिक लक्ष्य की प्राप्ति करता है। यह योग का व्यावहारिक पक्ष है जिसमें जीवन के व्यावहारिक स्तर पर समायोजन किया जाता है।

वस्तुतः मनुष्य न निरी आध्यात्मिक सत्ता है और न निरी भौतिक सत्ता है। उसमें शरीर के रूप में भौतिकता है और चेतना के रूप में आध्यात्मिकता है। यह भी सही है कि मनुष्य ही जगत् में एक ऐसा प्राणी है जिसमें जड़ पर चेतन के शासन का सर्वाधिक विकास हुआ है। फिर भी मानवीय चेतना को जिस भौतिक आवरण में रहना पड़ रहा है, वह उसकी नितात अवहेलना नहीं कर सकती। यही कारण है कि मानवीय चेतना को दो स्तरों पर समायोजन करना होता है—१. चैतसिक (आध्यात्मिक)

स्तर पर और २. भौतिक स्तर पर। गीताकार द्वारा प्रस्तुत योग की उपर्युक्त दो व्याख्याएँ क्रमशः इन दो स्तरों के सन्दर्भ में हैं। वैचारिक या चैतन्य स्तर पर जिस योग की साधना व्यक्ति को करनी है, वह समत्वयोग है। भौतिक स्तर पर जिस योग की साधना का उपदेश गीता में है वह कर्म कौशल का योग है।

तिलक ने गीता और अन्य ग्रन्थों के आधार पर यह सिद्ध किया है कि योग शब्द का अर्थ युक्ति, उपाय और साधन भी है^१। चाहे हम योग शब्द का अर्थ जोड़नेवाला^२ स्वीकारें या तिलक के अनुसार युक्ति या उपाय मानें^३, दोनों ही स्थितियों में योग शब्द साधन के अर्थ में ही प्रयुक्त किया जाता है। लेकिन योग शब्द केवल साधन के अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है। जब हम योग शब्द का अर्थ मन स्थिरता^४ करने हैं तो वह साधन के रूप में नहीं होता है, वरन् वह स्वतः साध्य ही होता है। यह मानना भ्रमपूर्ण होगा कि गीता में चित्त-समाधि या समत्व के अर्थ में योग शब्द का प्रयोग नहीं है। स्वयं तिलकजी ही लिखते हैं कि गीता में योग, योगी, अथवा योग शब्द में बने हुए मामासिक शब्द लगभग अस्सी बार आये हैं, परन्तु चार पाँच स्थानों के सिवा (६।१२-२३) योग शब्द से 'पातञ्जल योग' (योगश्चित्तवृत्तिनिरोध) अर्थ कही भी अभिप्रेत नहीं है—सिर्फ युक्ति, साधन, कुशलता, उपाय, जोड़, मेल यही अर्थ कुछ हेर-फेर में समूची गीता में पाये जाते हैं^५। इसमें इतना तो सिद्ध हो ही जाता है कि गीता में योग शब्द मन की स्थिरता या समत्व के अर्थ में भी प्रयुक्त हुआ है। साथ ही यह भी सिद्ध हो जाता है कि गीता दो अर्थों में योग शब्द का उपयोग करती है, एक मानव के अर्थ में दूसरे साध्य के अर्थ में। जब गीता योग शब्द की व्याख्या 'योग तर्पण कौशलम्' के अर्थ में करती है, तो यह साधन-योग की व्याख्या है। वस्तुतः हमारे भौतिक स्तर पर अथवा चेतना और भौतिक जगत् (व्यक्ति और वातावरण) के मध्य जिस समायोजन की आवश्यकता है, वहाँ पर योग शब्द का यही अर्थ विवक्षित है। तिलक भी लिखते हैं एक ही कर्म को करने के अनेक योग या उपाय हो सकते हैं, परन्तु उनमें में जो उपाय या साधन उत्तम हो उसीको योग कहते हैं^६। योग कर्मसु कौशलम् की व्याख्या भी यही कहती है कि कर्म में कुशलता योग है। किसी क्रिया या कर्म को कुशलता पूर्वक सम्पादित करना योग है। इस व्याख्या से यह भी स्पष्ट है कि इसमें योग कर्म का एक साधन है जो उसकी कुशलता में निहित है अर्थात् योग कर्म के लिए है। गीता की योग शब्द की दूसरी व्याख्या 'समत्व योग उच्यते' का मोघा अर्थ यही है कि 'समत्व को योग कहते हैं।' यहाँ पर योग साधन नहीं, साध्य है। इस प्रकार गीता योग शब्द की द्विविध व्याख्या प्रस्तुत करती है, एक साधन योग की और दूसरी साध्य-योग की।

१. अमरकोश, ३।३।२२, गीतारहस्य, पृ० ५६-५९

२-३. गीता (शा०) १०।७

४. योगसूत्र, १।२

५-६. गीतारहस्य, पृ० ५७

इसका अर्थ यह भी है कि योग दो प्रकार का है—१. साधन-योग और २. साध्य-योग। गीता जब ज्ञानयोग, कर्मयोग या भक्तियोग का विवेचन करती है तो ये उसकी साधन योग की व्याख्याएँ हैं। साधन अनेक हो सकते हैं ज्ञान, कर्म और भक्ति सभी साधन-योग हैं, साध्य-योग नहीं। लेकिन समन्वययोग साध्य-योग है। यह प्रश्न फिर भी उठाया जा सकता है कि समन्वय योग को ही साध्य योग क्यों माना जाये, वह भी साधन योग क्यों नहीं हो सकता है? इसके लिए हमारे तर्क इस प्रकार हैं :—

१. ज्ञान, कर्म भक्ति और ध्यान सभी 'समन्व' के लिए होते हैं, क्योंकि यदि ज्ञान, कर्म, भक्ति या ध्यान स्वयं साध्य होते तो इनकी यथार्थता या शुभत्व स्वयं इनमें ही निहित होता। लेकिन गीता यह बताती है कि बिना समन्व के ज्ञान यथार्थ ज्ञान नहीं बनता, जो समन्वदर्शित गगना है वही ज्ञानी है; बिना समन्व के कर्म अकर्म नहीं बनता। समन्व के अभाव में कर्म का बन्धकत्व बना रहता है, लेकिन जो मिद्धि और अमिद्धि में समन्व में युक्त होता है, उसके लिए कर्म बन्धक नहीं बनते। इसी प्रकार वह भक्त भी मच्चा भक्त नहीं है, जिसमें समन्व का अभाव है। समन्वभाव से यथार्थ भक्ति की उपलब्धि होती है^१।

समन्व के आदर्श में युक्त होने पर ही ज्ञान कर्म और भक्ति अपनी यथार्थता को पाते हैं। समन्व वह 'गार' है जिसकी उपस्थिति में ज्ञान, कर्म और भक्ति का कोई मूल्य या अर्थ है। वरन्त ज्ञान कर्म और भक्ति जबतक समन्व में युक्त नहीं होते हैं, उनमें समन्व की अवधारणा नहीं होती है, तबतक ज्ञान मात्र ज्ञान रहता है, वह ज्ञान-योग नहीं होता। कर्म मात्र कर्म रहता है, कर्मयोग नहीं बनता और भक्ति भी मात्र श्रद्धा या भक्ति ही रहती है, वह भक्तियोग नहीं बनती है क्योंकि इन सबमें हम में निहित परमात्मा में जोड़ने की सामर्थ्य नहीं आती। 'समन्व' है वह शक्ति है जिसमें ज्ञान ज्ञानयोग के रूप में, भक्ति भक्तियोग के रूप में और कर्म कर्मयोग के रूप में बदल जाता है। जैन परम्परा में भी ज्ञान, दर्शन (श्रद्धा) और चार्ित्र (कर्म) जबतक समन्व में युक्त नहीं होते, सम्यक् नहीं बनते और जबतक ये सम्यक् नहीं बनते, तबतक मोक्षमार्ग के अंग नहीं होते हैं।

२. गीता के अनुसार मानव का साध्य परमात्मा की प्राप्ति है, और गीता का परमात्मा या ब्रह्म 'सम' है^२। जिनका मन 'समभाव' में स्थित है वे तो समा में रहते हुए भी मुक्त हैं क्योंकि ब्रह्म भी निर्दोष एव सम है। वे उसी समन्व में स्थित हैं जो ब्रह्म है और इसलिए वे ब्रह्म में ही हैं।^३ इसे स्पष्ट रूप में यों कह सकते हैं कि जो 'समन्व' में स्थित है वे ब्रह्म में स्थित हैं, क्योंकि 'सम' ही ब्रह्म है। गीता में ईश्वर के

१. गीता, ५।१८

२. वही, ४।२२

३. वही, ८।५४

४. वही, ५।१९, गीता (शां) ५।१८

५. गीता, ५।१९

इस समत्व रूप का प्रतिपादन है। नवें अध्याय में कृष्ण कहते हैं कि मैं सभी प्राणियों में 'सम' के रूप में स्थित हूँ^१। तेरहवें अध्याय में कहा है कि सम-रूप परमेश्वर सभी प्राणियों में स्थित है; प्राणियों के विनाश से भी उसका नाश नहीं होता है जो इस समत्व के रूप में उसको देखता है वही वास्तविक ज्ञानी है, क्योंकि सभी में समरूप में स्थित परमेश्वर को समभाव से देखता हुआ वह अपने द्वारा अपना ही घात नहीं करता अर्थात् अपने समत्वमय या वीतराग स्वभाव को नष्ट नहीं होने देता और मुक्ति प्राप्त कर लेता है।

३. गीता के छठे अध्याय में परमयोगी के स्वरूप के वर्णन में यह धारणा और भी स्पष्ट हो जाती है। गीताकार जब कभी ज्ञान, कर्म या भक्तियोग में तुलना करता है तो वह उनकी तुलनात्मक श्रेष्ठता या कनिष्ठता का प्रतिपादन करता है, जगत् कर्म-संन्यास में कर्मयोग श्रेष्ठ है^२, भक्तों में ज्ञानी-भक्त मझे प्रिय है^३।

लेकिन वह न तो ज्ञानयोगी को परमयोगी कहता है, न कर्मयोगी को परमयोगी कहता है और न भक्त को ही परमयोगी कहता है, वरन् उनकी दृष्टि में परमयोगी तो वह है जो सर्वत्र समत्व का दर्शन करता है^४। गीताकार की दृष्टि में योगी की पहचान तो समत्व ही है। वह कहता है 'योग में युक्त आत्मा वही है जो समदर्शी है'^५। समत्व की साधना करनेवाला योगी ही सच्चा योगी है। चाहे साधन के रूप में ज्ञान, कर्म या भक्ति हो यदि उनमें समत्व नहीं आता, तो वे योग नहीं हैं।

४. गीता का यथार्थ योग समत्व-योग है, इस बात की मिथ्या का एक अन्य प्रमाण भी है। गीता के छठे अध्याय में अर्जुन स्वयं ही यह कठिनाई उपस्थित करता है कि 'हे कृष्ण, आपने यह समत्वभाव (मन की समता) रूप योग कहा है, मझे मन की चंचलता के कारण इस समत्वयोग का कोई स्थिर आधार दिखलाई नहीं देता है'^६, अर्थात् मन की चंचलता के कारण इस समत्व को पाना सम्भव नहीं है। इसमें यही मिथ्या होता है कि गीताकार का मूल उपदेश तो इसी समत्व-योग का है, लेकिन यह समत्व मन की चंचलता के कारण गढ़ा नहीं होता है। अतः मन की चंचलता को समाप्त करने के लिए ज्ञान, कर्म, तप, ध्यान और भक्ति के साधन बताये गये हैं। आगे श्रीकृष्ण जब यह कहने हैं कि हे अर्जुन, तपस्वी, ज्ञानी, कर्मकाण्डी सभी से योगी अधिक है अतः तू योगी हो जा^७, तो यह आगे भी अधिक स्पष्ट हो जाता है कि गीताकार का उद्देश्य ज्ञान, कर्म, भक्ति अथवा तप की साधना का उपदेश देना मात्र नहीं

१. गीता, ९।२९

२. वही, १३।२७-२८

३. वही, ५।२

४. वही, ७।१७

५. वही, ६।३२

६. वही, ६।२९

७. वही, ६।३२

८. वही, ६।४६

है। यदि ज्ञान, कर्म, भक्ति या तप रूप साधना का प्रतिपादन करना ही गीताकार का अन्तिम लक्ष्य होता, तो अर्जुन को ज्ञानी, तपस्वी, कर्मयोगी या भक्त बनने का उपदेश दिया जाता, न कि योगी बनने का। दूसरे, यदि गीताकार का योग से तात्पर्य कर्म-कौशल या कर्मयोग, ज्ञानयोग, तप (ध्यान) योग अथवा भक्तियोग ही होता तो इनमें पारस्परिक तुलना होनी चाहिए थी; लेकिन इन सबसे भिन्न एवं श्रेष्ठ यह योग कौनसा है जिसके श्रेष्ठत्व का प्रतिपादन गीताकार करता है एवं जिसे अंगीकार करने का अर्जुन को उपदेश देता है ? वह योग समत्व-योग ही है, जिसके श्रेष्ठत्व का प्रतिपादन किया गया है। समत्व-योग में योग शब्द का अर्थ 'जोड़ना' नहीं है, क्योंकि ऐसी अवस्था में समत्व-योग भी माधन-योग होगा, माध्य-योग नहीं। ध्यान या समाधि भी समत्व-योग का माधन है।^१

गीता में समत्व का अर्थ

गीता के समत्व-योग को समझने के लिए यह देखना होगा कि समत्व का गीता में क्या अर्थ है ? आचार्य शंकर लिखते हैं कि समत्व का अर्थ तुल्यता है, आत्मवत् दृष्टि है, जैसे मुझे सुख प्रिय एवं अनुकूल है और दुःख अप्रिय एवं प्रतिकूल है वैसे ही जगत् के समस्त प्राणियों को सुख अनुकूल है और दुःख अप्रिय एवं प्रतिकूल है। इस प्रकार जो सब प्राणियों में अपने ही समान सुख एवं दुःख को तुल्यभाव से अनुकूल एवं प्रतिकूल रूप में देखता है, किमी के भी प्रतिकूल आचरण नहीं करता, वही समदर्शी है। सभी प्राणियों के प्रति आत्मवत् दृष्टि रखना समत्व है।^२ लेकिन समत्व न केवल तुल्यदृष्टि या आत्मवत् दृष्टि है, वरन् मध्यस्थ दृष्टि, वीतराग दृष्टि एवं अनासक्त दृष्टि भी है। सुख-दुःख आदि जीवन के सभी अनुकूल और प्रतिकूल संयोगों में समभाव रखना, मान और अपमान, सिद्धि और असिद्धि में मन का विचलित नहीं होना, शत्रु और मित्र दोनों में माध्यस्थवृत्ति, आसक्ति और राग-द्वेष का अभाव ही समत्वयोग है। वैचारिक दृष्टि से पक्षग्रह एवं संकल्प-विकल्पों से मानस का मुक्त होना ही समत्व है।

गीता में समत्व-योग की शिक्षा

गीता में अनेक स्थलों पर समत्व-योग की शिक्षा दी गयी है। श्रीकृष्ण कहते हैं, हे अर्जुन, जो सुख-दुःख में समभाव रखता है उस धीर (समभावी) व्यक्ति को इन्द्रियों के सुख-दुःखादि विषय व्याकुल नहीं करते, वह मोक्ष या अमृतत्व का अधिकारी होता है।^३ सुख-दुःख, लाभ-हानि, जय-पराजय आदि में समत्वभाव धारण कर, फिर यदि तू युद्ध करेगा तो पाप नहीं लगेगा, क्योंकि जो समत्व से युक्त होता है उससे कोई पाप ही नहीं होता है।^४ हे अर्जुन, आसक्ति का त्याग कर, सिद्धि एवं असिद्धि में समभाव

१. गीता २।४३

२. गीता (शां०), ६।३२

३. गीता २।१५

४. वही, २।३८, तुलना कीजिए—आचारांग, १।३।२

रखकर, समत्व से युक्त हो; तू कर्मों का आचरण कर, क्योंकि यह समत्व ही योग है।^१ समत्व-बुद्धियोग से सकाम-कर्म अति तुच्छ है, इसलिए हे अर्जुन, समत्व-बुद्धियोग का आश्रय ले क्योंकि फल की वासना अर्थात् आमक्ति रखनेवाले अत्यन्त दोन है।^२ समत्व-बुद्धि से युक्त पुरुष पाप और पुण्य दोनों से अलिप्त रहता है (अर्थात् समभाव होनेपर कर्म बन्धन कारक नहीं होते)। इसलिए समत्व-बुद्धियोग के लिए ही चेष्टा कर, समत्व बुद्धिरूप योग ही कर्म-बन्धन से छूटने का उपाय है, पाप-पुण्य से बचकर अनासक्त एवं साम्यबुद्धि से कर्म करने की कुशलता ही योग है।^३ जो स्वाभाविक उपलब्धियों में सन्तुष्ट है, राग-द्वेष एवं ईर्ष्या से रहित निर्वन्द एवं सिद्धि-असिद्धि में समभाव में युक्त है, वह जीवन के सामान्य व्यापारों को करते हुए भी बन्धन में नहीं आता है।^४ हे अर्जुन, अनेक प्रकार के सिद्धान्तों से विचलित तरी बुद्धि जब समाधियुक्त हो निश्चल एवं स्थिर हो जायेगी, तब तू समत्वयोग को प्राप्त हो जायेगा।^५ जो भी प्राणी अपनी वासनात्मक आत्मा को जीतकर शीत और उष्ण, मान और अपमान, सुख और दुःख जैसी विरोधी स्थितियों में भी सदैव प्रशान्त रहता है अर्थात् समभाव रखता है वह परमात्मा में स्थित है।^६ जिसकी आत्मा तत्त्वज्ञान एवं आत्मज्ञान से तृप्त है जो अनासक्त एवं संयमी है, जो लौह एवं काचन दोनों में समानभाव रखता है, वही योगी योग (समत्व-योग) से युक्त है, ऐसा कहा जाता है।^७ जो व्यक्ति सुहृदय, मित्र, शत्रु, तटस्थ, मध्यस्थ, द्वेषी एवं बन्धु में तथा धर्मात्मा एवं पापियों में समभाव रखता है, वही अति श्रेष्ठ है अथवा वही मुक्ति को प्राप्त करता है।^८ जो सभी प्राणियों को अपनी आत्मा में एवं अपनी आत्मा को सभी प्राणियों में देखता है अर्थात् सभी को समभाव से देखता है वही युक्तात्मा है।^९ जो सुख-दुःखादि अवस्थाओं में सभी प्राणियों को अपनी आत्मा के समान समभाव में देखता है, वही परमयोगी है।^{१०} जो अपनी इन्द्रियों के समूह को भलीभाँति सममित करके सर्वत्र समत्वबुद्धि में सभी प्राणियों के कल्याण में निरत है, वह परमात्मा को ही प्राप्त कर लेता है।^{११} जो न कभी हर्षित होता है, न द्वेष करता है, न शोक करता है, न कामना करता है तथा जो शुभ और अशुभ सम्पूर्ण कर्मों के फल का त्यागी है, वह भक्तियुक्त पुरुष मुझे प्रिय है।^{१२} जो पुरुष शत्रु-मित्र में और मान-अपमान में सम है तथा गर्दी-गर्मी और सुख-दुःखादि द्वन्द्वों में सम है और सब समाग में आमक्ति में रहित है।^{१३} तथा जो निन्दा-स्तुति को

१. गीता २।४८

२. वही, २।४९

३. वही, २।५०

४. वही, ४।२३

५. वही, २।५३

६. वही, ६।७

७. वही, ६।८

८. वही, ६।९ (पाठान्तर-विमुच्यते)

९. वही, ६।२९

१०. वही, ६।३२

११. वही, १२।४

१२. वही, १२।१७

१३. वही ६।७

समान समझने वाला और मननशील है, अर्थात् ईश्वर के स्वरूप का निरन्तर मनन करनेवाला है एवं जिस किम प्रकार से भी मात्र शरीर का निर्वाह होने में सदा ही मनुष्ट है और रहने के स्थान में समता से रहित है, वह स्थिर-बुद्धिवाला, भक्तिमान पुरुष मुझे प्रिय है।^१ इस प्रकार जानकर, जो पुरुष नष्ट होते हुए सब चराचर भूतों में नाशरहित परमेश्वर को समभाव में स्थित देखता है, वह वही देखता है।^२ क्योंकि वह पुरुष सबसे समभाव में स्थित हुए, परमेश्वर को देखता हुआ अपने द्वारा आपको नष्ट नहीं करता है, अर्थात् शरीर का नाश होने से अपनी आत्मा का नाश नहीं मानता है, इसमें वह परमगति को प्राप्त होता है।^३

समत्व में अभाव में ज्ञान यथार्थ ज्ञान नहीं है चाहे वह ज्ञान कितना ही विशाल क्यों हो। वह ज्ञान योग नहीं है। समत्व-दर्शन यथार्थ ज्ञान का अनिवार्य अंग है। समदर्शी ही सच्चा पण्डित या ज्ञानी है।^४ ज्ञान की मार्थकता और ज्ञान का अन्तिम लक्ष्य समत्व-दर्शन है।^५ समत्वमय ब्रह्म या ईश्वर जो हम सब में निहित है, उसका बोध कराना ही ज्ञान और दर्शन की मार्थकता है। इसी प्रकार समत्व भावना के उदय से भक्ति का सच्चा स्वरूप प्रगट होता है। जो समदर्शी होता है वह परम भक्ति को प्राप्त करता है। गीता के अठारहवें अध्याय में कृष्ण ने स्पष्ट कहा है कि जो समत्वभाव में स्थित होता है वह मेरी परमभक्ति को प्राप्त करता है।^६ बारहवें अध्याय में सच्चे भक्त का लक्षण भी समत्व वृत्ति का उदय माना गया है।^७ जब समत्वभाव का उदय होता है तभी व्यक्ति का कर्म अकर्म बनता है। समत्व-वृत्ति से युक्त होकर किया गया कोई भी आचरण बन्धनकारी नहीं होता, उस आचरण से व्यक्ति पापको प्राप्त नहीं होता।^८ इस प्रकार ध्यान-योग का परम साध्य भी वैचारिक समत्व है। समाधि की एक परिभाषा यह भी हो सकती है कि जिसके द्वारा चित्त का समत्व प्राप्त किया जाता है, वह समाधि है।^९

ज्ञान, कर्म, भक्ति और ध्यान सभी समत्व को प्राप्त करने के लिए हैं। जब वे समत्व से युक्त हो जाते हैं तब अपने सच्चे स्वरूपको प्रकट करते हैं। ज्ञान यथार्थ ज्ञान बन जाता है, भक्ति परम भक्ति हो जाती है, कर्म अकर्म हो जाता है और ध्यान निर्विकल्प समाधि का लाभ कर लेता है।

५. समत्वयोग का व्यवहार पक्ष

समत्वयोग का तात्पर्य चेतना का संघर्ष या द्वन्द्व से ऊपर उठ जाना है। वह

१. गीता १२।१९

२. वही, १३।२७

३. वही, १३।२८

४. वही, ५।१८

५. वही, १३।२७-२८

६. वही, १८।५४

७. वही, १२।१७-१९

८. वही, २।३८

९. वही, २।५३

निराकुल, निर्द्वन्द्व और निर्विकल्प दशा का सूचक है। समत्व-योग जीवन के विविध पक्षों में एक ऐसा सांग सन्तुलन है जिसमें न केवल चैतन्यिक एवं वैयक्तिक जीवन के संघर्ष समाप्त होते हैं, वरन् सामाजिक जीवन के संघर्ष भी समाप्त हो जाते हैं, शर्त यह है कि समाज के सभी सदस्य उसकी माधना में प्रयत्नशील हों।

समत्वयोग में इन्द्रियाँ अपना कार्य तो करती हैं, लेकिन उनमें भोगासक्ति नहीं होती है और न इन्द्रियों के विषयों की अनुभूति चेतना में राग और द्वेष को जन्म देती है। चिन्तन तो होता है, किन्तु उसमें पक्षवाद और वैचारिक दुराग्रहों का निर्माण नहीं होता। मन अपना कार्य तो करता है, लेकिन वह चेतना के सम्मुख जिसे प्रस्तुत करता है, उसे रंगीन नहीं बनाता है। आत्मा विशुद्ध दृष्टा होता है। जीवन के सभी पक्ष अपना अपना कार्य विशुद्ध रूप में बिना किसी मधर्ष के करने हैं।

मनुष्य का अपने परिवेश के साथ जो संघर्ष है, उसके कारण के रूप में जैविक आवश्यकताओं की पूर्ति इतनी प्रमुख नहीं है जितनी कि व्यक्ति की भोगासक्ति। संघर्ष की तीव्रता आसक्ति की तीव्रता के साथ बढ़ती जाती है। प्रकृत-जीवन जीना न तो इतना जटिल है और न इतना संघर्षपूर्ण ही। व्यक्ति का आन्तरिक संघर्ष जो उसकी विभिन्न आकांक्षाओं और वामनाओं के कारण होता है, उसके पीछे भी व्यक्ति की तुष्णा या आसक्ति ही प्रमुख है।

इसी प्रकार वैचारिक जगत् का मार्ग मधर्ष आग्रह, पक्ष या दृष्टि के कारण है। वाद, पक्ष या दृष्टि एक ओर मन्थ को सीमित करती है, दूसरी ओर आग्रह में मन्थ के अन्य अनन्त पहलू आवृत्त रह जाते हैं। भोगासक्ति स्वार्थों की संकीर्णता को जन्म देती है और आग्रहवृत्ति वैचारिक संकीर्णता को जन्म देती है। संकीर्णता चाहे वह हितों की हो या विचारों की, संघर्ष को जन्म देती है। समस्त सामाजिक संघर्षों के मूल में यही हितों की या विचारों की संकीर्णता काम कर रही है।

जब आसक्ति, लोभ या राग के रूप में पक्ष उपस्थित होता है तो द्वेष या घृणा के रूप में प्रतिपक्ष भी उपस्थित हो जाता है। पक्ष और प्रतिपक्ष की यह उपस्थिति आन्तरिक मधर्ष का कारण होती है। समत्वयोग राग और द्वेष के द्वन्द्व में ऊपर उठाकर वीतरागता को आगे ले जाता है। वह आन्तरिक सन्तुलन है। व्यक्ति के लिए यह आन्तरिक सन्तुलन ही प्रमुख है। आन्तरिक सन्तुलन की उपस्थिति में बाह्य जागतिक विक्षोभ विचलित नहीं कर सकते हैं।

जब व्यक्ति आन्तरिक सन्तुलन में युक्त होता है तो उसके आचार-विचार और व्यवहार में भी वह सन्तुलन प्रकट हो जाता है। उसका कोई भी व्यवहार या आचार बाह्य असन्तुलन का कारण नहीं बनता है। आचार और विचार हमारे मन के बाह्य प्रकटन हैं, व्यक्ति के मानस का बाह्य जगत् में प्रतिबिम्ब है। जिसमें आन्तरिक सन्तुलन या समत्व है, उसके आचार और विचार भी समत्वपूर्ण होते हैं। इतना ही नहीं,

वह विश्व-व्यवहार में एक साग सन्तुलन स्थापित करने के लिए भी प्रयत्नशील होता है, उसका सन्तुलित व्यक्तित्व विश्व-व्यवहार को प्रभावित भी करता है एवं उसके द्वारा सामाजिक जीवन का निर्माण भी हो सकता है। फिर भी सामाजिक जीवन में ऐसा व्यक्तित्व एक मात्र कारक नहीं होता अतः उसके प्रयास सदैव ही सफल हों यह अनिवार्य नहीं है। सामाजिक समत्व की संस्थापना समत्वयोग का माध्यम तो है, लेकिन उसकी सिद्धि वैयक्तिक समत्व पर नहीं, बल्कि समाज के सभी सदस्यों के सामूहिक प्रयत्नों पर निर्भर है। फिर भी समत्व योगी के व्यवहार में न तो सामाजिक संघर्ष उत्पन्न होता है और न बाह्य सघर्षों, क्षुब्धताओं और कठिनाईयों से वह अपने मानस को विचलित होने देता है। समत्वयोग का मूल केन्द्र आन्तरिक सन्तुलन या समत्व है, जो कि राग और द्वेष के प्रहाण में उपलब्ध होता है।

समत्व योग भारतीय साधना का केन्द्रीय तत्त्व है लेकिन इस समत्व की उपलब्धि कैसे हो सकती है यह विचारणीय है। सर्वप्रथम तो जैन, बौद्ध एवं गीता के आचार-दर्शन समत्व की उपलब्धि के लिए त्रिविध साधना पथ का प्रतिपादन करते हैं। चेतना के ज्ञान, भाव और सकल्प पक्ष को समत्व से युक्त या सम्यक् बनाने हेतु जहाँ जैन दर्शन सम्यक् ज्ञान, सम्यक् दर्शन और सम्यक् चारित्र्य का प्रतिपादन करता है वहीं बौद्ध दर्शन प्रज्ञा, शील और समाधि का और गीता ज्ञानयोग कर्मयोग और भक्तियोग का प्रतिपादन करती है। केवल इतना ही नहीं, अपितु इन आचार दर्शनों ने हमारे व्यावहारिक और सामाजिक जीवन की समस्याओं के लिये भी कुछ दिशा निर्देशक सूत्र प्रस्तुत किये हैं। हमारे व्यावहारिक जीवन की विषमताएँ तीन हैं—१. आसक्ति २. आग्रह और ३. अधिकार भावना। यही वैयक्तिक जीवन की विषमताएँ सामाजिक जीवन में वर्ग-विद्वेष शोषकवृत्ति और धार्मिक एवं राजनैतिक मतान्धता को जन्म देती हैं और परिणाम स्वरूप हिंसा, युद्ध और वर्ग संघर्ष पनपते हैं। इन विषमताओं के कारण उद्भूत संघर्षों को हम चार भागों में विभाजित कर सकते हैं—

(१) व्यक्ति का आन्तरिक संघर्ष—जो आदर्श और वासना के मध्य है, यह इच्छाओं का संघर्ष है। इसे चैतनसिक विषमता कहा जा सकता है। इसका सम्बन्ध व्यक्ति स्वयं से है।

(२) व्यक्ति और वातावरण का संघर्ष—व्यक्ति अपनी शारीरिक आवश्यकताओं और अन्य इच्छाओं की पूर्ति बाह्य जगत् में करता है। अनन्त इच्छा और सीमित पूर्ति के साधन इस संघर्ष को जन्म देते हैं। यह आर्थिक संघर्ष अथवा मनो-भौतिक संघर्ष है।

(३) व्यक्ति और समाज का संघर्ष—व्यक्ति अपने अहंकार की तुष्टि समाज में करता है, उस अहंकार को पोषण देने के लिए अनेक मिथ्या विश्वासों का समाज में सृजन करता है। यहाँ वैचारिक संघर्ष का जन्म होता है। ऊँच-नीच का भाव, धार्मिक मतान्धता और विभिन्न वाद उसी के परिणाम हैं।

(४) समाज और समाज का संघर्ष—जब व्यक्ति सामान्य हितों और सामान्य वैचारिक विश्वासों के आधार पर समूह या गुट बनाता है तो सामाजिक संघर्षों का उदय होता है। इसका आधार आर्थिक और वैचारिक दोनों ही हो सकता है।

समत्वयोग का व्यवहार पक्ष और जैन दृष्टि

जैसा कि हमने पूर्व में देखा कि इन समग्र संघर्षों का मूल हेतु आसक्ति, अनाग्रह और संग्रह वृत्ति में निहित है। अतः जैन दार्शनिकों ने उनके निराकरण के हेतु अनासक्ति, अनाग्रह, अहिंसा तथा असंग्रह के सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। वस्तुतः व्यावहारिक दृष्टि से चित्तवृत्ति का समत्व, अनासक्ति या वीतरागता में, बुद्धि का समत्व अनाग्रह या अनेकान्त में और आचरण का समत्व अहिंसा एवं अपरिग्रह में निहित है। अनासक्ति, अनेकान्त, अहिंसा और अपरिग्रह के सिद्धान्त ही जैनदर्शन में समत्वयोग की साधना के चार आधार स्तम्भ हैं। जैन-दर्शन के समत्वयोग की साधना को व्यावहारिक दृष्टि से निम्न प्रकार प्रस्तुत किया जा सकता है—

समत्वयोग के निष्ठासूत्र

(अ) संघर्ष के निराकरण का प्रयत्न ही जीवन के विकास का सच्चा अर्थ—समत्व-योग का पहला सूत्र है संघर्ष नहीं, संघर्ष या तनाव को समाप्त करना ही वैयक्तिक एवं सामाजिक जीवन की प्रगति का मच्चा स्वरूप है। अस्तित्व के लिए संघर्ष के स्थान पर जैन-दर्शन संघर्ष के निराकरण में अस्तित्व का सूत्र प्रस्तुत करता है। जीवन संघर्ष में नहीं बरन् उसके निराकरण में है। जैन-दर्शन न तो इस सिद्धान्त में आस्था रखता है कि जीवन के लिए संघर्ष आवश्यक है और न यह मानता है कि “जीओ और जीने दो” का नारा ही पर्याप्त है। उसका सिद्धान्त है जीवन के लिए जीवन का विनाश नहीं, बरन् जीवन के द्वारा जीवन का विकास या कल्याण (परस्परप्रेमही जीवानाम्—तत्त्वार्थसूत्र) जीवन का नियम संघर्ष का नियम नहीं बरन् परस्पर सहकार का नियम है।

(ब) सभी मनुष्यों की मौलिक समानता पर आस्था —आत्मा की दृष्टि से सभी प्राणी समान हैं, यह जैनदर्शन की प्रमुख मान्यता है। इसके साथ ही जैन आचार्यों ने मानव जाति की एकता को भी स्वीकार किया है। वर्ण, जाति, मन्त्रदाय और आर्थिक आधारों पर मनुष्यों में भेद करना मनुष्यों की मौलिक समता की दृष्टि में ओझल करना है। सभी मनुष्य, मनुष्य-समाज में समान अधिकारों में युक्त हैं। यह निष्ठा साम्ययोग के सामाजिक सन्दर्भ का आवश्यक अंग है। इस मूल में सभी मनुष्यों को समान अधिकार में युक्त समझने की धारणा रही हुई है। यह सामाजिक न्याय का आधार है जो सामाजिक संघर्ष को समाप्त करता है।

समत्वयोग के क्रियान्वयन के चार सूत्र—

(१) वृत्ति में अनासक्ति :—अनासक्त जीवन-दृष्टि का निर्माण यह समत्वयोग की

साधना का प्रथम मूत्र है। अहंकार, ममत्व और तृष्णा का विसर्जन ममत्व के सर्जन के लिये आवश्यक है। अनामक्त वृत्ति में ममत्व और अहंकार दोनों का पूर्ण समर्पण आवश्यक है। जब तक अहम् और ममत्व बना रहेगा, ममत्व की उपलब्धि संभव नहीं होगी, क्योंकि राग के साथ द्वेष अपरिहार्य रूप में जुड़ा हुआ है। जितना अहम् और ममत्व का विसर्जन होगा उतना ही ममत्व का सर्जन होगा। अनामक्ति-चैतन्यिक संघर्ष का निग-करण करती है एवं चैतन्यिक ममत्व का आधार है। बिना चैतन्यिक ममत्व के सामाजिक जीवन में साम्य की उद्भावना नहीं हो सकती।

(२) विचार में अनाग्रह :—जैनदर्शन के अनुसार आग्रह एकांत है और इसलिये मिथ्यात्व भी है। वैचारिक अनाग्रह ममत्वयोग की एक अनिवार्यता है। आग्रह वैचारिक हिंसा भी है, वह दूसरे के मन को अस्वीकार करता है तथा ममग्र वैचारिक सम्प्रदायों एवं बादों का निर्माण कर वैचारिक संघर्ष को भूमिका तैयार करता है। अतः वैचारिक समन्वय और वैचारिक अनाग्रह ममत्वयोग का एक अपरिहार्य अंग है। यह वैचारिक संघर्ष को समाप्त करता है। जैनदर्शन इसे अनेकान्तवाद या स्याद्वाद के रूप में प्रस्तुत करता है।

(३) वैयक्तिक जीवन में असंग्रह :—अनामक्त वृत्ति को व्यावहारिक जीवन में उतारने के लिये असंग्रह आवश्यक है। यह वैयक्तिक अनामक्ति का समाज-जीवन में व्यक्ति के द्वारा दिया गया प्रमाण है और सामाजिक ममता के निर्माण की आवश्यक कड़ी भी है। सामाजिक जीवन में आर्थिक विषमता का निराकरण असंग्रह की वैयक्तिक साधना के माध्यम से ही सम्भव है।

(४) सामाजिक आचरण में अहिंसा :—जब पारस्परिक व्यवहार अहिंसा पर अधिष्ठित होगा तभी सामाजिक जीवन में शांति और साम्य सम्भव होगा। जैनदर्शन के अनुसार अहिंसा का मूल आधार आत्मवन् दृष्टि है और अहिंसा की व्यवहार्यता अना-सक्ति पर निर्भर है। वृत्ति में जितनी अनामक्ति होगी, व्यवहार में उतनी ही अहिंसा प्रगट होगी। जन आचार्यों की दृष्टि में अहिंसा केवल निषेधात्मक नहीं है, वरन् वह विधायक भी है। मैत्री और कृपा उसके विधायक पहलू हैं। अहिंसा सामाजिक संघर्ष का निराकरण करती है।

इस प्रकार जैनदर्शन ने अनुसार वृत्ति में अनामक्ति, विचार में अनेकान्त, अनाग्रह, वैयक्तिक जीवन में असंग्रह और सामाजिक जीवन में अहिंसा यही ममत्वयोग की साधना का व्यवहारिक पक्ष है।

जैन दर्शन मोक्ष की प्राप्ति के लिए त्रिविध साधना मार्ग प्रस्तुत करता है। तत्त्वार्थसूत्र के प्रारम्भ में ही कहा है सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य मोक्ष का मार्ग है।^१ उत्तराध्ययनसूत्र में सम्यग्ज्ञान सम्यग्दर्शन सम्यक्चारित्र्य और सम्यक् तप एते चतुर्विध मोक्ष मार्ग का भी विधान है। जैन आचार्यों ने तप का अन्तर्भाव चारित्र्य में किया है और इसलिए परवर्ती साहित्य में इसी त्रिविध साधना मार्ग का विधान मिलता है। उत्तराध्ययन में भी ज्ञान दर्शन और चारित्र्य के रूप में त्रिविध साधना पथ का विधान है। आचार्य कुन्दकुन्द ने रामयणारण्य नियमसार में, आचार्य अमृतचन्द्र ने पुष्पाथसिद्धयुपाय में, आचार्य हर्षचन्द्र ने योगशास्त्र में त्रिविध साधना पथ का विधान किया है।

त्रिविध साधना-मार्ग हो क्यों ?—यह प्रश्न उठ सकता है कि त्रिविध साधना मार्ग का ही विधान क्यों किया गया है ? वस्तुतः त्रिविध साधना मार्ग के विधान में पूर्ववर्ती ऋषियों एवं आचार्यों की गहन मनोवैज्ञानिक सूझ रही है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से मानवीय चेतना के तीन पक्ष माने गये हैं—ज्ञान भाव और सकल्प। नैतिक जीवन का माध्य चेतना के इन तीनों पक्षों का विकास माना गया है। अतः यह आवश्यक ही था कि इन तीनों पक्षों के विकास के लिए त्रिविध साधना-पथ का विधान किया जाय। चेतना के भावात्मक पक्ष को सम्यक् बनाने के लिए ज्ञान प्राप्त करना ही साधना के लिए सम्यग्दर्शन या श्रद्धा की साधना का विधान किया गया। इसी प्रकार ज्ञानात्मक पक्ष के लिए ज्ञान का और सकल्पात्मक पक्ष के लिए सम्यक्चारित्र्य का विधान है। इस प्रकार हम दम्यते हैं कि त्रिविध साधना-पथ के विधान के पीछे एक मनावैज्ञानिक दृष्टि रही है।

बौद्ध दर्शन में त्रिविध साधना मार्ग—बौद्ध दर्शन में भी त्रिविध साधना मार्ग का विधान है। प्राचीन बौद्ध ग्रंथों में इसी का विधान अधिक है। जैन बुद्ध ने अष्टांग मार्ग का भी प्रतिपादन किया है। लेकिन यह अष्टांग मार्ग भी त्रिविध साधना मार्ग में ही अन्तर्भूत है। बौद्ध दर्शन में त्रिविध साधना मार्ग के रूप में शील, समाधि और प्रज्ञा का विधान है। कही कही शील, समाधि और प्रज्ञा के स्थान पर वीर्य, श्रद्धा और प्रज्ञा का भी विधान है।^२ वस्तुतः वीर्य शील का और श्रद्धा समाधि की प्रतीक है।

१. तत्त्वार्थसूत्र १।१

२. उत्तराध्ययन २।२

३. (अ) अल्पि सद्धा ततो विरियं पञ्चा च मम विज्जति ।—सुत्तनिपात २।८

(ब) सब्बदा मील सम्पन्नो (इति भगवा) पञ्चवा मुममाहितो ।

अज्झत्तचिन्ती सतिमा ओघं तरति दुत्तरं ॥—सुत्तनिपात १।२२

श्रद्धा और समाधि दोनों समान इमलिंग है कि दोनों में चित्त विकल्प नहीं होते हैं। समाधि या श्रद्धा को सम्यक् दर्शन से और प्रज्ञा को सम्यक्-ज्ञान से तुलनीय माना जा सकता है। बौद्ध दर्शन का अष्टांग मार्ग सम्यक्-दृष्टि, सम्यक्-संकल्प, सम्यक्-वाणी, सम्यक्-कर्मन्ति, सम्यक्-आजीव, सम्यक्-व्यायाम, सम्यक्-स्मृति और सम्यक्-समाधि है। इनमें सम्यक्-वाचा, सम्यक्-कर्मन्ति और सम्यक्-आजीव इन तीनों का अन्तर्भाव शील में, सम्यक्-व्यायाम, सम्यक्-स्मृति और सम्यक्-समाधि इन तीनों का अन्तर्भाव चित्त, श्रद्धा या समाधि में और सम्यक्-संकल्प और सम्यक्-दृष्टि इन दो का अन्तर्भाव प्रज्ञा में होता है। इस प्रकार बौद्ध दर्शन में भी मौलिक रूप से त्रिविध साधना मार्ग ही प्ररूपित है।

गीता का त्रिविध साधना-मार्ग—गीता में भी ज्ञान, कर्म और भक्ति के रूप में त्रिविध साधना-मार्ग का उल्लेख है। इन्हें ज्ञानयोग, कर्मयोग और भक्तियोग के नाम से भी अभिहित किया गया है। यद्यपि गीता में ध्यानयोग का भी उल्लेख है। जिस प्रकार जैन-दर्शन में तप का स्वतन्त्र विवेचन होने लगा भी उसे सम्यक्-चारित्र्य के अन्तर्भूत लिया गया है उसी प्रकार गीता में भी ध्यानयोग को कर्मयोग के अधीन माना जा सकता है। गीता में प्रसंगान्तर में मोक्ष की उपलब्धि के साधन के रूप में प्रणिपात, परिप्रश्न और सेवा का भी उल्लेख है।^१ इनमें प्रणिपात श्रद्धा या भक्ति का, परिप्रश्न ज्ञान का और सेवा कर्म का प्रतिनिधित्व करत है। योग-दर्शन में भी ज्ञानयोग, भक्तियोग और क्रियायोग के रूप में इसी त्रिविध साधना मार्ग का प्रस्तुतीकरण हुआ है। वैदिक परम्परा में इस त्रिविध साधना मार्ग का प्रस्तुतीकरण के पीछे एक दार्शनिक दृष्टि रही है। उसमें परममत्ता या ब्रह्म के तीन पक्ष मत्स्य, मुन्दर और शिव माने गये हैं। ब्रह्म जो कि नैतिक जीवन का माध्यम है इन तीन पक्षों में युक्त है और इन तीनों की उपलब्धि के लिए ही त्रिविध साधना-मार्ग का विधान किया गया है। मत्स्य की उपलब्धि के लिए ज्ञान, मुन्दर की उपलब्धि के लिए भाव या श्रद्धा और शिव की उपलब्धि के लिए मेवा या कर्म माने गये हैं। उपनिषदों में श्रवण, मनन और निदिध्यासन के रूप में भी त्रिविध साधना-मार्ग निरूपित है। गहराई से देखें तो श्रवण श्रद्धा, मनन ज्ञान और निदिध्यासन कर्म के अन्तर्गत आ जाते हैं। इस प्रकार वैदिक परम्परा में भी त्रिविध साधना-मार्ग का विधान है।

पाश्चात्य चिन्तन में त्रिविध साधना-पथ—पाश्चात्य परम्परा में तीन नैतिक आदेश उपलब्ध होते हैं—१. स्वयं को जानो (Know Thyself), २. स्वयं को स्वीकार करो (Accept Thyself) और ३. स्वयं ही बन जाओ (Be Thyself)।^२ पाश्चात्य चिन्तन के तीन नैतिक आदेश ज्ञान दर्शन और चारित्र्य के समकक्ष ही हैं।

१. गीता ४।३४, ४।३९

२. साइकोलाजी एन्ड मारल्स, पृ० १८०

आत्मज्ञान में ज्ञान का तत्त्व, आत्म-स्वीकृति में श्रद्धा का तत्त्व और आत्म-निर्माण में चारित्र्य का तत्त्व स्वीकृत ही है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि त्रिविध साधना-मार्ग के विधान में जैन, बौद्ध और वैदिक परम्परायें ही नहीं, पाश्चात्य विचारक भी एकमत हैं। तुलनात्मक रूप में उन्हें निम्न प्रकार से प्रस्तुत किया जा सकता है :—

| जैन-दर्शन | बौद्ध-दर्शन | गीता | उपनिषद् | पाश्चात्य-दर्शन |
|-----------------|-----------------------|-------------------|------------|-----------------|
| सम्यग्ज्ञान | प्रज्ञा | ज्ञान, परिप्रश्न | मनन | Know Thyself |
| सम्यग्दर्शन | श्रद्धा, चित्त, समाधि | श्रद्धा, प्रणिपात | श्रवण | Accept Thyself |
| सम्यक्चारित्र्य | शील, वीर्य | कर्म, सेवा | निदिध्यासन | Be Thyself |

साधन-त्रय का परस्पर सम्बन्ध—जैन आचार्यों ने नैतिक साधना के लिए इन तीनों साधना-मार्गों को एक साथ स्वीकार किया है। उनके अनुसार नैतिक साधना की पूर्णता त्रिविध साधनापथ के समग्र परिपालन में ही सम्भव है। जैन-विचारक तीनों के समवेत में ही मुक्ति मानते हैं। उनके अनुसार न अकेला ज्ञान, न अकेला कर्म और न अकेली भक्ति मुक्ति देने में समर्थ है। जब कि कुछ भारतीय विचारकों ने इनमें से किसी एक को ही मोक्ष-प्राप्ति का साधन मान लिया है। आचार्य शंकर केवल ज्ञान में और रामानुज केवल भक्ति में मुक्ति की गभावना को स्वीकार करते हैं, लेकिन जैन-दार्शनिक ऐसी किसी एकान्तवादिता में नहीं पड़ते हैं। उनके अनुसार तो ज्ञान, कर्म और भक्ति की समवेत साधना में ही मोक्ष-निर्वाण सम्भव है। इनमें से किसी एक के अभाव में मोक्ष या नैतिक साध्य की प्राप्ति सम्भव नहीं। उत्तराध्ययनसू. में कहा है कि दर्शन के बिना ज्ञान नहीं होता और जिसमें ज्ञान नहीं है उसका आचरण सम्यक् नहीं होता और सम्यक् आचरण के अभाव में आमक्ति में मुक्त नहीं हुआ जाता है और जो आमक्ति में मुक्त नहीं उसका निर्वाण या मोक्ष नहीं होता।^१ इस प्रकार आचार्य यह स्पष्ट कर देता है कि निर्वाण या नैतिक पूर्णता की प्राप्ति के लिए इन तीनों की एक साथ आवश्यकता है। वस्तुतः नैतिक साध्य के रूप में जिस पूर्णता को स्वीकार किया गया है वह चेतना के किसी एक पक्ष की पूर्णता नहीं, वरन् तीनों पक्षों की पूर्णता है और इसके लिए साधना के तीनों पक्ष आवश्यक हैं।

यद्यपि नैतिक साधना के लिए सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य या शील, समाधि और प्रज्ञा अथवा श्रद्धा, ज्ञान और कर्म तीनों आवश्यक हैं, लेकिन इनमें साधना की दृष्टि में एक पूर्वापरता का क्रम भी है।

सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान का पूर्वापर सम्बन्ध—ज्ञान और दर्शन की पूर्वापरता को लेकर जैन विचारणा में काफी विवाद रहा है। कुछ आचार्य दर्शन को प्राथमिक

मानते हैं तो कुछ ज्ञान को, कुछ ने दोनों का योगपक्ष (समानान्तरता) स्वीकार किया है। यद्यपि आचार-मीमांसा की दृष्टि में दर्शन की प्राथमिकता ही प्रबल रही है। उत्तराध्ययनसूत्र में कहा है कि दर्शन के बिना ज्ञान नहीं होता।^१ इस प्रकार ज्ञान की अपेक्षा दर्शन को प्राथमिकता दी गयी है। तन्वार्थमूनकार उमास्वाति ने भी अपने ग्रन्थ में दर्शन को ज्ञान और चारित्र के पहले स्थान दिया है।^२ आचार्य कुन्दकुन्द दर्शनपाहुड में कहते हैं कि धर्म (साधनामार्ग) दर्शन-प्रधान है।^३

लेकिन दूसरी ओर कुछ मन्दभं ऐंग भी है जिनमें ज्ञान को प्रथम माना गया है। उत्तराध्ययनसूत्र में, उर्मा अध्याय में मोक्ष-मार्ग की विवेचना में जो क्रम है उसमें ज्ञान का स्थान प्रथम है।^४ वस्तुतः साधनात्मक जन्म की दृष्टि से भी ज्ञान और दर्शन में किसे प्राथमिक माना जाय, यह निर्णय करना गहज नहीं है। इस विवाद के मूल में यह तथ्य है कि श्रद्धावादी दृष्टिकोण सम्प्रदर्शन को प्रथम स्थान देता है, जब कि ज्ञानवादी दृष्टिकोण श्रद्धा के सम्यक् होने के बाद ज्ञान की प्राथमिकता को स्वीकार करता है। वस्तुतः इस विवाद में कोई ऐकान्तिक निर्णय लेना अनुचित ही होगा। यहाँ समन्वयवादी दृष्टिकोण ही संगत होगा। नवतत्त्वप्रकरण में ऐसा ही समन्वयवादी दृष्टिकोण अपनाया गया है जहाँ दोनों को एकदूगरे का पूर्वापर बताया है। कहा है कि जो जीवादि नव पदार्थों को यथार्थ रूप में जानता है उस सम्प्रक्त्व होता है। इस प्रकार ज्ञान को दर्शन के पूर्व बताया गया है, लेकिन अगली पंक्ति में ही ज्ञानाभाव में केवल श्रद्धा से ही सम्यक्त्व की प्राप्ति मान ली गयी है और कहा गया है कि जो वस्तुतत्त्व को स्वतः नहीं जानता हुआ भी उसके प्रति भा. से श्रद्धा करता है उसे सम्यक्त्व ही जाता है।^५

हम अपने दृष्टिकोण से इनमें से किसे प्रथम स्थान देने का निर्णय करने के पूर्व दर्शन शब्द के अर्थ का निश्चय कर लेना जरूरी है। दर्शन शब्द के दो अर्थ हैं— १. यथार्थ दृष्टिकोण और २. श्रद्धा। यदि हम दर्शन का यथार्थ दृष्टिकोणपरक अर्थ लेते हैं तो हमें साधना-मार्ग की दृष्टि से उसे प्रथम स्थान देना चाहिए। क्योंकि यदि व्यक्ति का दृष्टिकोण ही मिथ्या है, अथार्थ है तो न तो उसका ज्ञान सम्यक् (यथार्थ) होगा और न चारित्र ही। यथार्थ दृष्टि में अभाव में यदि ज्ञान और चारित्र सम्यक् प्रतीत भी हो, तो भी वे सम्यक् नहीं कहे जा सकते। वह तो मयोगिक प्रसंग मात्र है। ऐसा साधक दिग्भ्रात भी हो सकता है जिसकी दृष्टि ही दूषित है, वह क्या मत्य को जानेगा और उसका आचरण करेगा? दूसरी ओर यदि हम सम्यग्दर्शन का श्रद्धापरक

१. उत्तराध्ययन २८।३०

२. तन्वार्थसूत्र, १।१

३. दर्शनपाहुड, २

४. उत्तराध्ययन, २८।२

५. नवतत्त्वप्रकरण, १ उद्धृत-आत्मसाधना संग्रह, पृ० १५१

अर्थ लेते हैं तो उसका स्थान ज्ञान के पश्चात् ही होगा। क्योंकि अविचल श्रद्धा तो ज्ञान के बाद ही उत्पन्न हो सकती है। उत्तराध्ययनसूत्र में भी दर्शन का श्रद्धापरक अर्थ करने समय उसे ज्ञान के बाद ही स्थान दिया गया है। ग्रन्थकार कहते हैं कि ज्ञान से पदार्थ (तत्त्व) स्वरूप को जाने और दर्शन के द्वारा उस पर श्रद्धा करें।^१ व्यक्ति के स्वानुभव (ज्ञान) के पश्चात् ही जो श्रद्धा उत्पन्न होती है, उसमें जो स्थायित्व होता है वह ज्ञानाभाव में प्राप्त हुई श्रद्धा में नहीं हो सकती। ज्ञानाभाव में जो श्रद्धा होती है, उसमें सशय होने की सम्भावना हो सकती है। ऐसी श्रद्धा यथार्थ श्रद्धा नहीं बनने अन्ध श्रद्धा ही हो सकती है। जिन-प्रणीत तत्त्वों में भी यथार्थ श्रद्धा तो उनके स्वानुभव एवं तार्किक परीक्षण के पश्चात् ही हो सकती है। यद्यपि साधना के लिए, आचरण के लिए श्रद्धा अनिवार्य तत्त्व है, लेकिन वह ज्ञान-प्रसूत होनी चाहिए। उत्तराध्यायनसूत्र में स्पष्ट कहा है कि धर्म की समीक्षा प्रज्ञा के द्वारा करें, तर्क से तत्त्व का विश्लेषण करें।^२

इस प्रकार यथार्थ दृष्टिपरक अर्थ में सम्यग्दर्शन को ज्ञान के पूर्व लेना चाहिए, जब कि श्रद्धापरक अर्थ में उसे ज्ञान के पश्चात् स्थान देना चाहिए।

बौद्ध-विचारणा में ज्ञान और श्रद्धा का सम्बन्ध—बौद्ध-विचारणा में सम्यग्दर्शन या सम्यग्दृष्टि शब्द का यथार्थ दृष्टिकोणपरक अर्थ स्वीकारा है और अष्टांगिक साधना-मार्ग में उसे प्रथम स्थान दिया है। यद्यपि अष्टांग साधना-मार्ग में ज्ञान का कोई स्वतन्त्र स्थान नहीं है, तथापि वह सम्यग्दृष्टि में ही समाहित है। आधिकारिक रूप में उसे सम्यक् स्मृति के अधीन भी माना जा सकता है। तथापि बौद्ध साधना के त्रिविध मार्ग शील, समाधि, प्रज्ञा में ज्ञान को स्वतन्त्र स्थान भी प्रदान किया है। सा. बुद्ध ने आत्मदीप एवं आत्मशरण के स्वर्णिम सूत्र का उद्घोष कर श्रद्धा की अपेक्षा स्वावलम्बन का पाठ पढ़ाया हो, फिर भी बौद्ध आचार-दर्शन में श्रद्धा का हृदयपूर्ण स्थान अभी युगों में रहा है। सुत्तनिपात में आलोक यक्ष के प्रति बुद्ध स्वयं कहते हैं कि मनस्य का श्रेष्ठ धन श्रद्धा है।^३ मनुष्य श्रद्धा में इस संसाररूप बाढ़ को पार करता है।^४ इतना ही नहीं, ज्ञान की उपलब्धि के साधन के रूप में श्रद्धा को स्वाकार करके बुद्ध गीता की विचारणा के अत्यधिक निकट आ जाते हैं। गीता के समान ही बुद्ध सुत्तनिपात में आलोक यक्ष से कहते हैं, 'निर्वाण की ओर ले जानेवाले अर्हत्तों के धर्म में श्रद्धा रखनेवाला अप्रमत्त और विचक्षण पुरुष प्रज्ञा प्राप्त करता है।'^५ 'श्रद्धावान् लभते ज्ञानं' और 'महत्तानो लभते पञ्च' का शब्द-नाम्य दोनों आचार-दर्शनों में निकटता देखनेवाले विद्वानों के लिए विशेषरूप से द्रष्टव्य है।

लेकिन यदि हम श्रद्धा को आस्था के अर्थ में ग्रहण करें हैं तो बुद्ध की दृष्टि में

१. उत्तराध्ययन, २८।३५

२. वही, २३।२५

३. सुत्तनिपात, १०।२

४. वही, १०।४

५. वही, १०।६

प्रज्ञा प्रथम है और श्रद्धा द्वितीय स्थान पर। संयुत्तनिकाय में बुद्ध कहते हैं कि श्रद्धा पुरुष की साथी है और प्रज्ञा उस पर नियन्त्रण करती है।^१ इस प्रकार श्रद्धा पर विवेक का स्थान स्वीकार किया गया है। बुद्ध कहते हैं, श्रद्धा में ज्ञान बढ़ा है।^२ इस प्रकार बुद्ध की दृष्टि में ज्ञान का महत्त्व अधिक मिद्ध होता है। यद्यपि बुद्ध श्रद्धा के महत्त्व को और ज्ञान-प्राप्ति के लिए उसकी आवश्यकता को स्वीकार करते हैं, तथापि जहाँ श्रद्धा और ज्ञान में किसी की श्रेष्ठता का प्रश्न आता है वे ज्ञान (प्रज्ञा) की श्रेष्ठता को स्वीकार करते हैं। बौद्ध-साहित्य में बहुवर्चित कालाममुत्त भो इसका प्रमाण है। कालामों को उपदेश देने हुए बुद्ध स्वविवेक को महत्त्वपूर्ण स्थान देते हैं। वे कहते हैं 'हे कालामों, तुम किसी बात को इसलिए स्वीकार मत करो कि यह बात अनुश्रुत है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह बात परम्परागत है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह बात इसी प्रकार कही गई है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह हमारे धर्म-ग्रन्थ (पिटक) के अनुकूल है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह तर्क-सम्मत है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह न्याय (गाम्त्र) सम्मत है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि इसका आचार-प्रचार (कथन का ढंग) सुन्दर है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि यह हमारे मत के अनुकूल है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि कहने वाले का व्यक्तित्व आकर्षक है, केवल इसलिए मत स्वीकार करो कि कहने वाला श्रमण हमारा पूज्य है।' ह का शमा, (यदि) तुम जब आत्मानुभव में अपन आप ही यह जानो कि ये बातें अकुशल हैं, ये बातें नादाय हैं ये बातें विज्ञ पुण्यो द्वारा निन्दित हैं, इन बातों के अनुगार बलन में जाहित होता है, दुःख होता है—तो हे कालामों, तुम उन बातों को छोड़ दो।'^३ बुद्ध का उपर्युक्त कथन श्रद्धा के ऊपर मानवीय विवेक की श्रेष्ठता का प्रतिपादक है।

लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि बुद्ध मानवीय प्रज्ञा का श्रद्धा से पूर्णतया निर्मुक्त कर देते हैं। बुद्ध की दृष्टि में ज्ञानविहीन श्रद्धा मनुष्य के स्वविवेक रूपी चक्षु को समाप्त कर उसे अन्धा बना देती है और श्रद्धा-विहीन ज्ञान मनुष्य को सशय और तर्क के मरु-स्थल में भटका देता है। इस मानवीय प्रकृति का विश्लेषण करत हुए विसुद्धिमग्ग में कहा है कि बलवान् श्रद्धावाला किन्तु मन्द प्रज्ञा वाला व्यक्ति बिना मोचे-समझे हर कही विश्वास कर लेता है और बलवान् प्रज्ञावाला किन्तु मन्द श्रद्धावाला व्यक्ति कुतार्किक (धूर्त) हो जाता है, वह औपनि से उत्पन्न होनेवाले रोग के समान ही अमाध्य होता है।^४ इस प्रकार बुद्ध श्रद्धा और विवेक के मध्य एक समन्वयवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करते हैं। उसी दृष्टि में ज्ञान में युक्त श्रद्धा और श्रद्धा में युक्त ज्ञान ही साधना के क्षेत्र में सच्चे दिशा-निर्देशक हो सकते हैं।

१. संयुत्तनिकाय, १।१।५९

२. बही, ४।४१।८

३. अंगुत्तरनिकाय, ३।६५

४. गीता, ४।३९

गीता में श्रद्धा और ज्ञान का सम्बन्ध—गीता के अनुसार श्रद्धा को ही प्रथम स्थान देना होगा। गीताकार कहता है कि श्रद्धावान् ही ज्ञान प्राप्त करता है।^१ यद्यपि गीता में ज्ञान की महिमा गायी गयी है, लेकिन ज्ञान श्रद्धा के ऊपर अपना स्थान नहीं बना पाया है, वह श्रद्धा की प्राप्ति का एक साधन ही है। श्रीकृष्ण स्वयं कहते हैं कि निरन्तर मेरे ध्यान में लीन और प्रीतिपूर्वक भजने वाले लोगों को मैं बुद्धियोग प्रदान करता हूँ जिससे वे मुझे प्राप्त हो जाते हैं।^२ यहां ज्ञान को श्रद्धा का परिणाम माना गया है। इस प्रकार गीता यह स्वीकार करती है कि यदि साधक मात्र श्रद्धा या भक्ति का सम्बल लेकर साधना के क्षेत्र में आगे बढ़े तो ज्ञान उसे ईश्वरीय अनुकम्पा के रूप में प्राप्त हो जाता है। कृष्ण कहते हैं कि श्रद्धायुक्त भक्तजनों पर अनुग्रह करने के लिए मैं स्वयं उनके अन्तःकरण में स्थित होकर अज्ञानजन्य अन्धकार को ज्ञानरूपी प्रकाश से नष्ट कर देता हूँ।^३ इस प्रकार गीता में ज्ञान के स्थान पर साधना की दृष्टि में श्रद्धा ही प्राथमिक सिद्ध होती है।

लेकिन जैन-विचारणा में यह स्थिति नहीं है। यद्यपि उसमें श्रद्धा का काफी माहात्म्य निरूपित है और कभी तो वह गीता के अति निकट आकर यह भी कह देती है कि दर्शन (श्रद्धा) की विगुह्मि में ज्ञान की विगुह्मि हो ही जाता है अर्थात् श्रद्धा के सम्यक् होन पर सम्यक् ज्ञान उपलब्ध हो ही जाता है, फिर भी उसमें श्रद्धा ज्ञान और स्वानुभव के ऊपर प्रतिष्ठित नहीं हो सकती। इसके पाले जो कारण हैं वह यह कि गीता में श्रद्धेय इतना समर्थ माना गया है कि वह अपने उपासक के हृदय में ज्ञान की आभा को प्रकाशित कर सकता है, जबकि जैन-विचारणा में श्रद्धेय (उपास्य) उपासक को अपनी ओर से कुछ भी देने में असमर्थ है, साधक को स्वयं ही ज्ञान उपलब्ध करना होता है।

सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य का पूर्वापर सम्बन्ध—चारित्र्य और ज्ञान-दर्शन के पूर्वापर सम्बन्ध को लेकर जैन-विचारणा में कोई विवाद नहीं है। चारित्र्य की अपेक्षा ज्ञान और दर्शन को प्राथमिकता प्रदान की गई है। चारित्र्य साधना-मार्ग में गति है जब ज्ञान साधना पथ का बोध है और दर्शन यह विश्वास जाग्रत करना है कि यह पथ उसे अपने लक्ष्य की ओर ले जानेवाला है। सामान्य पथिक भी यदि पथ के ज्ञान एवं इस दृढ़ विश्वास के अभाव में कि वह पथ उसके वाञ्छित लक्ष्य का जाता है, अपने लक्ष्य को प्राप्त नहीं कर सकता, तो फिर आध्यात्मिक साधना मार्ग का पथिक बिना ज्ञान और आस्था (श्रद्धा) के कैसे आगे बढ़ सकता है। उन्नतगच्छनमय में कहा गया है कि ज्ञान से (यथार्थ साधना मार्ग को) जाने, दर्शन के द्वारा उस पर विश्वास करे और चारित्र्य से उस साधना मार्ग पर आचरण करता हुआ तप में अपनी आत्मा का परिशोधन करे।^४

१. गीता १०।१०

२. वही, १०।२१

३. विसुद्धिमग्ग, ४।४७

४. उत्तराध्ययन, २।१३५

यद्यपि लक्ष्य के पाने के लिए चारित्र्यरूप प्रयास आवश्यक है, लेकिन प्रयास को लक्ष्योन्मुख और सम्यक् होना चाहिए। मात्र अन्ये प्रयामों में लक्ष्य प्राप्त नहीं होता। यदि व्यक्ति का दृष्टिकोण यथार्थ नहीं है तो ज्ञान यथार्थ नहीं होगा और ज्ञान के यथार्थ नहीं होने पर चारित्र्य या आचरण भी यथार्थ नहीं होगा। इसलिये जैन आगमों में चारित्र्य से दर्शन (श्रद्धा) की प्राथमिकता बताने हुए कहा गया है कि सम्यग्दर्शन के अभाव में सम्यक्चारित्र्य नहीं होता।^१ भक्तपराजिता में कहा गया है कि दर्शन में भ्रष्ट (पतित) ही वास्तविक भ्रष्ट है, चारित्र्य में भ्रष्ट भ्रष्ट नहीं है, क्योंकि जो दर्शन में युक्त है वह संसार में अधिक पापश्रमण नहीं करता जबकि दर्शन में भ्रष्ट व्यक्ति संसार में मुक्त नहीं होता! कदाचित् चारित्र्य में रहित मिद्ध भी हो जावे, लेकिन दर्शन में रहित कभी भी मुक्त नहीं होता^२। वस्तुतः दृष्टिकोण या श्रद्धा ही एक ऐसा तत्त्व है जो व्यक्ति के ज्ञान और आचरण का सही दिशा-निर्देश करता है। आचार्य भद्रबाहु आचारांगनिर्युक्ति में कहते हैं कि सम्यक् दृष्टि में ही तप ज्ञान और सदाचरण सफल होते हैं।^३ संत आनन्दधन दर्शन की महत्ता को मिद्ध करते हुए अनन्तजिन के स्तवन में कहते हैं—

शुद्ध श्रद्धा बिना सर्व किरिया करी,
छात्र (राख) पर लीपणु नह जाणो र।

बौद्ध-दर्शन और गीता का दृष्टिकोण—जैन-दर्शन के समान बौद्ध-दर्शन और गीता में भी श्रद्धा को आचरण का पूर्वर्ती माना गया है। संयुत्तनिकाय में बुद्ध कहते हैं कि श्रद्धा पूर्वक दिया हुआ दान ही प्रशंसनीय है।^४ आचार्य भद्रबाहु और आनन्दधन तथा भगवान् बुद्ध के उपर्युक्त दृष्टिकोण के समान ही गीता में श्राकृष्ण कहते हैं कि हे अर्जुन, बिना श्रद्धा के किया हुआ हवन दिया हुआ दान, तपा हुआ तप और जो कुछ भी किया हुआ कर्म है वह सभी अमत् (असम्पक्) कहा जाता है—वह—न तो इस लोक में लाभदायक है न परलोक में।^५ तैत्तिरीय उपनिषद् में भी यही कहा गया है कि जो भी दानादि कर्म करना चाहिए उन्हें श्रद्धापूर्वक ही करना चाहिए श्रद्धापूर्वक नहीं।^६ इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन, बौद्ध और वैदिक परम्पराएँ आचरण के पूर्व श्रद्धा को स्थान देती हैं। वस्तुतः श्रद्धा आचरण के अन्तस् में निहित एक ऐसा तत्त्व है जो कर्म को उचितता प्रदान करता है। नैतिक जीवन के क्षेत्र में वह एक आन्तरिक अकुश के रूप में कार्य करती है और इसलिए वह कर्म में प्रथम है।

सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य की पूर्वापरता—जैन-विचारकों ने चारित्र्य को ज्ञान के बाद ही रखा है। दशवैकालिकसूत्र में कहा गया है कि जा जीव और अजीव के

१. उत्तराष्ट्रययन, २८।२९

२. भक्तपराजिता, ६५-६६

३. आचारांगनिर्युक्ति, २२१

४. संयुत्तनिकाय १।१।३३

५. गीता, १७।२८

६. तैत्तिरीय उपनिषद् शिक्षावल्ली

स्वरूप को नहीं जानता, ऐसा जीव और अजीव के विषय में अज्ञानी साधक क्या धर्म (सम्य) का आचरण करेगा ? उत्तराध्ययनसूत्र में भी यही कहा है कि सम्यग्ज्ञान के अभाव में सदाचरण नहीं होता ।^१ इस प्रकार जैन-दर्शन ज्ञान को चारित्र के पूर्व मानता है । जैन दार्शनिक यह तो स्वीकार करते हैं कि सम्यक् आचरण के पूर्व सम्यक् ज्ञान का होना आवश्यक है, फिर भी वे यह स्वीकार नहीं करते हैं कि अज्ञान ज्ञान ही मुक्ति का माध्यम है । ज्ञान आचरण का पूर्वार्थ अवश्य । यह भी स्वीकार किया गया है कि ज्ञान के अभाव में चारित्र सम्यक् नहीं हो सकता ।^२ लेकिन यह प्रश्न विचारणीय है कि क्या ज्ञान ही मोक्ष का मूल हेतु है ?

साधन-त्रय में ज्ञान का स्थान—जैनाचार्य अमृतचन्द्रसूरी ज्ञान की चारित्र से पूर्वता को सिद्ध करने हुए एक चर्म सीमा स्पर्श करते हैं । वे अपनी समयसार टीका में लिखते हैं कि ज्ञान ही मोक्ष का हेतु है, क्योंकि ज्ञान का अभाव होने में अज्ञानियों में अंतरंग व्रत, नियम, सदाचरण और तपस्या आदि की उपस्थिति होने हुए भी मोक्ष का अभाव है । क्योंकि अज्ञान तो बन्ध का हेतु है, जबकि ज्ञानी में ज्ञान का गद्भाव होने में बाह्य व्रत, नियम, सदाचरण, तप आदि की उपस्थिति होने पर भी मोक्ष का गद्भाव है ।^३ आचार्य शंकर भी यह मानते हैं कि एक ही कार्य ज्ञान के अभाव में बन्धन का हेतु और ज्ञान की उपस्थिति में मोक्ष का हेतु होता है । इसमें यही सिद्ध होता है कि कर्म नहीं, ज्ञान ही मोक्ष का हेतु है ।^४ आचार्य अमृतचन्द्र भी ज्ञान को त्रिविध साधनों में प्रमुख मानते हैं । उनकी दृष्टि में सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र भी ज्ञान के ही रूप हैं । वे लिखते हैं कि मोक्ष के कारण सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र है । जीवादि तत्त्वों के यथार्थ ध्रुव रूप में तो ज्ञान है वह तो सम्यग्दर्शन है और उनका ज्ञान-स्वभाव में ज्ञान होना सम्यग्ज्ञान, तथा त्याग के त्याग-स्वभाव में ज्ञान का होना सम्यक्चारित्र है । इस प्रकार ज्ञान ही परमार्थ साधन का कारण है ।^५ यहां पर आचार्य दर्शन और चारित्र को ज्ञान के अन्य दो पक्षों के रूप में सिद्ध कर मात्र ज्ञान को ही मोक्ष का हेतु सिद्ध करते हैं । उनके दृष्टिकोण के अनुसार दर्शन और चारित्र भी ज्ञानात्मक हैं, ज्ञान की ही पर्याय हैं । यद्यपि यहाँ हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि आचार्य मात्र ज्ञान की उपस्थिति में मोक्ष के गद्भाव की कल्पना करते हैं, फिर भी वे अन्तरंग चारित्र की उपस्थिति में इनकार नहीं करते हैं । अन्तरंग चारित्र तो कर्माद्य आदि के जय के रूप में ज्ञानात्मक में उपस्थित होता है । साधक और साध्य विवेचन में हम देखते हैं कि साधक आत्मा पारमार्थिक दृष्टि में ज्ञानमय ही है

१. दशवैकालिक ४। २

२. उत्तराध्ययन २८।३०

३. व्यवहारभाष्य, ७।२१७

४. समयसारटीका, १५३

५. गीता (शा०), अ० ५ पीठिका

६. समयसारटीका, १५५

और वही ज्ञानमय आत्मा उमका माध्य है। इस प्रकार ज्ञानस्वभावमय आत्मा ही मोक्ष का उपादान कारण है। क्योंकि जो ज्ञान है, वह आत्मा है और जो आत्मा है वह ज्ञान है।^१ अतः मोक्ष का हेतु ज्ञान ही मिद्ध होता है।^२

इस प्रकार जैन-आचार्यों ने साधन-त्रय में ज्ञान को अत्यधिक महत्त्व दिया है। आचार्य अमृतचन्द्र का उपर्युक्त दृष्टिकोण तो जैन-दर्शन को शंकर के निकट खड़ा कर देता है। फिर भी यह मानना कि जैन-दृष्टि में ज्ञान ही मात्र मुक्ति का साधन है जैन-विचारणा के मौलिक मन्तव्य में दूर होना है। यद्यपि जैन साधना में ज्ञान मोक्ष-प्राप्ति का प्रार्थामिक एवं अनिवार्य कारण है, फिर भी वह एक मात्र कारण नहीं माना जा सकता। ज्ञानाभाव में मुक्ति सम्भव नहीं है, किन्तु मात्र ज्ञान में भी मुक्ति सम्भव नहीं है। जैन-आचार्यों ने ज्ञान को मुक्ति का अनिवार्य कारण स्वीकार करते हुए यह बताया कि श्रद्धा और चारित्र्य का आदर्शोन्मुख एवं सम्यक् होने के लिए ज्ञान महत्त्वपूर्ण तथ्य है, सम्यग्ज्ञान का अभाव में श्रद्धा अन्धश्रद्धा होगी और चारित्र्य या सदाचरण एक ऐसी कागजी मुद्रा के समान होगा, जिसका चाहें बाह्य मूल्य हो, लेकिन आन्तरिक मूल्य शून्य ही है। आचार्य कुन्दकुन्द, जो ज्ञानवादी परम्परा का प्रतिनिधित्व करते हैं वे भी स्पष्ट कहते हैं कि कोरे ज्ञान से निर्वाण नहीं होता यदि श्रद्धा न हो और केवल श्रद्धा से भी निर्वाण नहीं होता यदि संयम (सदाचरण) न हो।^३

जैन-दार्शनिक शंकर के समान न तो यह स्वीकार करते हैं कि मात्र ज्ञान से मुक्ति हो सकती है, न रामानुज प्रभृति भक्तिमार्गी के आचार्यों के समान यह स्वीकार करते हैं कि मात्र भक्ति से मुक्ति होती है। उन्हें मीमांसा दर्शन की यह मान्यता भी ग्राह्य नहीं है कि मात्र कर्म से मुक्ति हो सकती है। वे तो श्रद्धासमन्वित ज्ञान और कर्म दोनों से मुक्ति की सम्भावना स्वीकार करते हैं।

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य का पूर्वापर सम्बन्ध भी ऐकांतिक नहीं—जैन विचारणा के अनुसार साधन-त्रय में एक क्रम तो माना गया है यद्यपि इस क्रम को भी ऐकान्तिक रूप में स्वीकार करना उमका स्याद्वाद की धारणा का अतिक्रमण ही होगा। क्योंकि जहाँ आचरण के सम्यक् होने के लिए सम्यग्ज्ञान और सम्यग्दर्शन आवश्यक हैं वहीं दूसरी ओर सम्यग्ज्ञान एवं दर्शन की उपलब्धि के पूर्व भी आचरण का सम्यक् होना आवश्यक है। जैनदर्शन के अनुसार जबतक तीव्रतम (अनन्तानुबन्धी) क्रोध, मान, माया और लोभ चार कपाये समाप्त नहीं होती तब तक सम्यक्-दर्शन और ज्ञान भी प्राप्त नहीं होता। आचार्य शंकर ने भी ज्ञान की प्राप्ति के पूर्व वैराग्य का होना आवश्यक माना है। इस प्रकार सदाचरण और संयम के तत्त्व सम्यक्-दर्शन और ज्ञान की

उपलब्धि के पूर्ववर्ती भी मिट्ट होते हैं। दूसरे, इस क्रम या पूर्वापरता के आधार पर भी साधन-त्रय में किसी एक को श्रेष्ठ मानना और दूसरे को गौण मानना जैनदर्शन को स्वीकृत नहीं है। वस्तुतः साधन-त्रय मानवीय चेतना के तीन पक्षों के रूप में ही साधना-मार्ग का निर्माण करते हैं। चेतना के इन तीन पक्षों में जैसी पारस्परिक प्रभावकता और अवियोज्य सम्बन्ध रहा है, वैसी ही पारस्परिक प्रभावकता और अवियोज्य सम्बन्ध इन तीनों पक्षों में भी है।

ज्ञान और क्रिया के सहयोग से मुक्ति—साधना-मार्ग में ज्ञान और क्रिया (विहित आचरण) के श्रेष्ठत्व को लेकर विवाद चला आ रहा है। वैदिक युग में जहाँ विहित आचरण की प्रधानता रही है वहाँ ओपनिषदिक युग में ज्ञान पर बल दिया जाने लगा। भारतीय चिन्तकों के समक्ष प्राचीन समय में ही यह समस्या रही है कि ज्ञान और क्रिया के बीच साधना का यथार्थ तत्त्व क्या है? जैन-परम्परा में प्रारम्भ में ही साधना-मार्ग में ज्ञान और क्रिया का समन्वय किया है। पार्श्वनाथ के पूर्ववर्ती युग में जब श्रमण परम्परा देहदण्डन-परक तप-साधना में और वैदिक परम्परा यज्ञयागपरक क्रियाकाण्डों में ही साधना की इतिथी मानकर साधना के मात्र आचरणान्मक पक्ष पर बल देने लगी थी, तो उन्होंने उसे ज्ञान में समन्वित करने का प्रयत्न किया था। महावीर और उनके बाद जैन-विचारकों ने भी ज्ञान और आचरण दोनों में समन्वित साधना-पथ का उपदेश दिया। जैन-विचारकों का यह स्पष्ट निर्देश था कि भक्ति न तो मात्र ज्ञान में प्राप्त हो सकती है और न केवल सदाचरण में। ज्ञानमार्गी ओपनिषदिक एवं मार्ख्य परम्पराओं की समीक्षा करके सुष्ट उत्तराध्ययन सूत्र में स्पष्ट कहा गया कि कुछ विचारक मानते हैं कि पाप का त्याग किए बिना ही मात्र आर्यतत्त्व (यथार्थता) को जानकर ही आत्मा सभी दुःखों से छूट जाती है—लेकिन ग्रन्थन और मुक्ति के सिद्धान्त में विश्वास करने वाले ये विचारक समय का आचरण नहीं करते हुए केवल वचनों में ही आत्मा को आश्वासन देते हैं। सूत्रकृतांग में कहा है कि मनुष्य चाहे वह ब्राह्मण हो, भिक्षुक हो, अनेक शास्त्रों का जानकार हो अथवा अपने को धार्मिक प्रकट करता हो यदि उसका आचरण अच्छा नहीं है तो वह अपने कर्मों के कारण दुःखी ही होगा। अनेक भाषाओं एवं शास्त्रों का ज्ञान आत्मा को शरणभूत नहीं होता। मन्त्रादि विद्या भी उसे कैसे बचा सकती है? असद् आचरण में अनुरक्त अपने आप को पण्डित मानने वाले लोग वस्तुतः मूर्ख ही हैं।^१ आवश्यकनिर्युक्ति में ज्ञान और चार्मिक के पारस्परिक सम्बन्ध का विवेचन विस्तृत रूप में है। उसके कुछ अंश इस समस्या का हल खोजने में हमारे महायक हो सकेंगे। निर्युक्तिकार आचार्य भद्रबाहु कहते हैं कि 'आचरणविहीन अनेक शास्त्रों के ज्ञाता भी संसार-समुद्र में पार नहीं होते। मात्र शास्त्रीय ज्ञान में, बिना आचरण के कोई

१. उत्तराध्ययन, ६।९-१०

२. सूत्रकृतांग, २।१।७

३. उत्तराध्ययन, ६।११

मुक्ति प्राप्त नहीं कर सकता। जिस प्रकार निपुण चालक भी वायु या गति की क्रिया के अभाव में जहाज को इच्छित किनारे पर नहीं पहुँचा सकता वैसे ही ज्ञानी आत्मा भी तप-संयम रूप मदाचरण के अभाव में मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकता।^१ मात्र जान लेने से कार्य-मिद्धि नहीं होती। तैरना जानने हुए भी कोई कायचेष्टा नहीं करे तो डूब जाता है, वैसे ही शास्त्रों को जानने हुए भी जो धर्म का आचरण नहीं करता, वह डूब जाता है।^२ जैसे चन्दन होने वाला चन्दन में लाभान्वित नहीं होता, मात्र भार-वाहक ही बना रहता है वैसे ही आचरण में हीन ज्ञानी ज्ञान के भार का वाहक मात्र है, इससे उसे कोई लाभ नहीं होता।^३ ज्ञान और क्रिया के पारस्परिक सम्बन्ध को लोक-प्रसिद्ध अंध-पंगु न्याय के आधार पर स्पष्ट करने हुए आचार्य लिखते हैं कि जैसे वन में दावानल लगने पर पंगु उसे देखते हुए भी गति के अभाव में जल मरता है और अन्धा सम्यक् मार्ग न खोज पाने के कारण जल मरता है वैसे ही आचरणविहीन ज्ञान पंगु के समान है और ज्ञानचक्षु विहीन आचरण अन्धे के समान है। आचरणविहीन ज्ञान और ज्ञान-विहीन आचरण दोनों निरर्थक हैं और संसार रूपी दावानल में साधक को बचाने में असमर्थ हैं। जिस प्रकार एक चक्र में ग्य नहीं चलता, अकेला अन्धा अकेला पंगु इच्छित साध्य तक नहीं पहुँचते, वैसे ही मात्र ज्ञान अथवा मात्र क्रिया से मुक्ति नहीं होती, वरन् दोनों के सहयोग से मुक्ति होती है।^४ भगवतीसूत्र में ज्ञान और क्रिया में से किसी एक को स्वीकार करने की विचारणा को मिथ्या विचारणा कहा गया है।^५ महावीर ने साधक की दृष्टि से ज्ञान और क्रिया के पारस्परिक सम्बन्ध की एक चतुर्भुजी का कथन इसी संदर्भ में किया है—

१. कुछ व्यक्ति ज्ञान सम्पन्न हैं, लेकिन चारित्र-सम्पन्न नहीं हैं।

२. कुछ व्यक्ति चारित्र सम्पन्न हैं, लेकिन ज्ञान-सम्पन्न नहीं हैं।

३. कुछ व्यक्ति न ज्ञान सम्पन्न हैं, न चारित्र सम्पन्न हैं।

४. कुछ व्यक्ति ज्ञान सम्पन्न भी हैं और चारित्र-सम्पन्न भी हैं।

महावीर ने इनमें से सच्चा साधक उमे ही कहा जो ज्ञान और क्रिया, श्रुत और शील दोनों में सम्पन्न है। इसी को स्पष्ट करने के लिए एक निम्न रूपक भी दिया जाता है—

१. कुछ मुद्रायें ऐसी होती हैं जिनमें धातु भी खोटी है मुद्रांकन भी ठीक नहीं है।

२. कुछ मुद्राएँ ऐसी होती हैं जिनमें धातु तो शुद्ध है लेकिन मुद्रांकन ठीक नहीं है।

३. कुछ मुद्राएँ ऐसी हैं जिनमें धातु अशुद्ध है लेकिन मुद्रांकन ठीक है।

४. कुछ मुद्राएँ ऐसी हैं जिनमें धातु भी शुद्ध है और मुद्रांकन भी ठीक है।

१. आवश्यकनिर्युक्ति, ९५-९७

२. वही, ११५१-५४

३. वही, १००

४. वही १०१-१०२

५. भगवतीसूत्र ८।१०।४१

बाजार में वही मुद्रा ग्राह्य होती है जिसमें धातु भी शुद्ध होती है और मुद्रांकन भी ठीक होता है। इसी प्रकार मज्जा साधक वही होता है जो ज्ञान-सम्पन्न भी हो और चारित्र्य सम्पन्न भी हो। इस प्रकार जैन-विचारणा यह बताती है कि ज्ञान और क्रिया दोनों ही नैतिक साधना के लिए आवश्यक है। ज्ञान और चारित्र्य दोनों की समवेत-साधना से ही दुःख का क्षय होता है। क्रियाशून्य ज्ञान और ज्ञानशून्य क्रिया दोनों ही एकान्त है और एकान्त होने के कारण जैन-दर्शन की अनेकान्तवादी विचारणा के अनुकूल नहीं है।

वैदिक-परम्परा में ज्ञान और क्रिया के समन्वय से मुक्ति—जैन-परम्परा के समान वैदिक-परम्परा में भी ज्ञान और क्रिया दोनों के समन्वय में ही मुक्ति की सम्भावना मानी गयी है। नृसिंहपुराण में भी आवश्यकनिर्युक्ति के समान सुन्दर रूपको के द्वारा इसे सिद्ध किया गया है। कहा गया है कि जैसे रथहीन अश्व और अश्वहीन रथ अनुपयोगी है वैसे ही विद्या-विहीन तप और तप-विहीन विद्या निरर्थक है। जैसे दो पंखों के कारण पक्षी की गति होती है वैसे ही ज्ञान और कर्म दोनों के सहयोग से मुक्ति होती है।^१ क्रियाविहीन ज्ञान और ज्ञानविहीन क्रिया दोनों निरर्थक है।^२ यद्यपि गीता ज्ञाननिष्ठा और कर्मनिष्ठा दोनों को ही स्वतन्त्ररूप में मुक्ति का मार्ग बताती है। गीता के अनुसार व्यक्ति ज्ञानयोग, कर्मयोग और भक्तियोग तीनों में से किसी एक के द्वारा भी मुक्ति प्राप्त कर सकता है, जब कि जैन परम्परा में इनके समवेत में ही मुक्ति मानी गयी है।

बौद्ध-विचारणा में प्रज्ञा और शील का सम्बन्ध—जैन-दर्शन के समान बौद्ध-दर्शन भी न केवल ज्ञान (प्रज्ञा) की उपादेयता स्वीकार करता है और न केवल आचरण की। उसकी दृष्टि में भी ज्ञानशून्य आचरण और क्रियाशून्य ज्ञान निर्वाण-मार्ग में सहायक नहीं है। उसने सम्यग्दृष्टि और सम्यक्मृति के साथ ही सम्यक्-वाचा, सम्यक्-आजीव और सम्यक्-कर्मन्त को स्वीकार कर डमी तथ्य की पुष्टि की है कि प्रज्ञा और शील के समन्वय में ही मुक्ति है। बुद्ध ने क्रियाशून्य ज्ञान और ज्ञानशून्य क्रिया दोनों को अपूर्ण माना है। जातक में कहा गया है कि आचरणरहित श्रुत में कोई अर्थ मिद्ध नहीं होता।^१ दूसरी ओर बुद्ध की दृष्टि में नैतिक आचरण अथवा कर्म चिन्तन की एकप्रता के लिए है। वे एक साधन हैं और इगलिंग परममाध्य नहीं हो सकते। मात्र शीलव्रत-परामर्श अथवा ज्ञानशून्य क्रियाएँ बौद्ध-साधना का लक्ष्य नहीं हैं, प्रज्ञा की प्राप्ति ही एक ऐसा तथ्य है, जिससे नैतिक आचरण बनता है। डा० टी० आर० व्ही० मूर्ति ने शान्तिदेव की बोधिचर्याविवरण की पंजिका एवं अष्टमहसिका में भी इस कथन की पुष्टि के लिए

१. नृसिंहपुराण, ६१।१०।११

२. उद्धृत दी क्वेस्ट आफ्टर परफेक्शन, पृ० ६३

३. जातक, ५।३७३।१२७

प्रमाण उपस्थित किये हैं।^१ बौद्ध-विचारणा में शील और प्रज्ञा दोनों का समान रूप से महत्व स्वीकार किया गया है। सुत्तपिटक के ग्रन्थ थेरगाथा में कहा गया है—“संसार में शील ही श्रेष्ठ है, प्रज्ञा ही उत्तम है। मनुष्यों और देवों में शील और प्रज्ञा से ही वास्तविक विजय होती है।”^२

भगवान् बुद्ध ने शील और प्रज्ञा में एक सुन्दर समन्वय प्रस्तुत किया है। दीघनिकाय में कहा है कि शील से प्रज्ञा प्रक्षालित होती है और प्रज्ञा (ज्ञान) से शील (चारित्र्य) प्रक्षालित होता है। जहाँ शील है वहाँ प्रज्ञा है और जहाँ प्रज्ञा है वहाँ शील है। इस^३ प्रकार बुद्ध की दृष्टि में शीलविहीन प्रज्ञा और प्रज्ञाविहीन शील दोनों ही असम्यक् हैं। जो ज्ञान और आचरण दोनों में समन्वित हैं, वही सब देवताओं और मनुष्यों में श्रेष्ठ है।^४ आचरण के द्वारा ही प्रज्ञा की शोभा बढ़ती है।^५ इस प्रकार बुद्ध भी प्रज्ञा और शील के समन्वय में निर्वाण की उपलब्धि संभव मानते हैं। फिर भी हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन शील पर और परवर्ती बौद्ध दर्शन प्रज्ञा पर अधिक बल देता रहा है।

तुलनात्मक दृष्टि से विचार—जैन परम्परा में साधन-त्रय के समवेत में ही मोक्ष की निष्पत्ति मानी गई है। वैदिक परम्परा में ज्ञान-निष्ठा, कर्मनिष्ठा और भक्तिमार्ग ये तीनों ही अलग-अलग मोक्ष के साधन माने जाते रहे हैं और इन आधारों पर वैदिक परम्परा में स्वतन्त्र सम्प्रदायों का उदय भी हुआ है। वैदिक परम्परा में प्रारम्भ से ही कर्म-मार्ग और ज्ञान-मार्ग की धाराएँ अलग अलग रूप में प्रवाहित होती रही हैं। भागवत सम्प्रदाय के उदय के साथ भक्तिमार्ग एक नई निष्ठा के रूप में प्रतिष्ठित हुआ। इस प्रकार वेदों का कर्ममार्ग, उपनिषदों का ज्ञानमार्ग और भागवत सम्प्रदाय का भक्ति-मार्ग तथा इनके साथ साथ ही योगसम्प्रदाय का ध्यान-मार्ग सभी एक-दूसरे से स्वतन्त्र रूप में मोक्षमार्ग समझे जाते रहे हैं। सम्भवतः गीता एक ऐसी रचना अवश्य है जो इन सभी साधना विधियों को स्वीकार करती है। यद्यपि गीताकार ने इन विभिन्न धाराओं को समेटने का प्रयत्न तो किया, लेकिन वह उनको समन्वित नहीं कर पाया यही कारण था कि परवर्ती टीकाकारों ने अपने पूर्व-संस्कारों के कारण गीता को इनमें से किसी एक साधना-मार्ग का प्रतिपादक बताने का प्रयास किया और गीता में निर्देशित साधना के दूसरे मार्गों को गौण बताया। शंकर ने ज्ञान को, रामानुज ने भक्ति को, तिलक ने कर्म को गीता का प्रमुख प्रतिपाद्य विषय माना।

लेकिन जैन-विचारकों ने इस त्रिविध साधना-पथ को समवेत रूप में ही मोक्ष का

१. दी सेन्द्रल फिलासफी आफ बुद्धिज्म, पृ० ३०-३१

२. थेरगाथा, १।७०

३. दीघनिकाय, १।४।४

४. मज्झिमनिकाय, २।३।५

५. अंगुत्तरनिकाय तीसरा निपात पृ० १०४

कारण माना और यह बताया कि ये तीनों एक-दूसरे से अलग होकर नहीं, वरन् समवेत रूप में ही मोक्ष को प्राप्त करा सकते हैं। उसने तीनों को समान माना और उनमें से किसी को भी एक के अधीन बनाने का प्रयास नहीं किया। हमें इस भ्रांति से बचना होगा कि श्रद्धा, ज्ञान और आचरण ये स्वतन्त्ररूप में नैतिक पूर्णता के मार्ग हो सकते हैं। मानवीय व्यक्तित्व और नैतिकसाध्य एक पूर्णता है और उसे समवेत रूप में ही पाया जा सकता है।

बौद्ध-परम्परा और जैन परम्परा दोनों ही एकांगी दृष्टिकोण नहीं रखते हैं। बौद्ध-परम्परा में भी शील, समाधि और प्रज्ञा अथवा प्रज्ञा, श्रद्धा और वीर्य को समवेत रूप में ही निर्वाण का कारण माना गया है। इस प्रकार बौद्ध और जैन परम्पराएँ न केवल अपने साधन-मार्ग के प्रतिपादन में, वरन् साधन-त्रय के बलाबल के विषय में भी समान दृष्टिकोण रखती हैं।

वस्तुतः नैतिक साध्य का स्वरूप और मानवीय प्रकृति, दोनों ही यह बताते हैं कि त्रिविध साधना-मार्ग अपने समवेत रूप में ही नैतिक पूर्णता की प्राप्ति करा सकता है। यहाँ हम त्रिविध साधना-पथ का मानवीय प्रकृति और नैतिक साध्य से क्या सम्बन्ध है इसे स्पष्ट कर लेना उपयुक्त होगा।

मानवीय प्रकृति और त्रिविध साधना-पथ—मानवीय चेतना के तीन कार्य हैं—

१. जानना; २. अनुभव करना और ३. संकल्प करना। हमारी चेतना का ज्ञानात्मक पक्ष न केवल जानना चाहता है, वरन् वह सत्य को ही जानना चाहता है। ज्ञानात्मक चेतना निरन्तर सत्य की खोज में रहती है। अतः जिस विधि से हमारी ज्ञानात्मक चेतना सत्य को उपलब्ध कर सके उसे ही सम्यक् ज्ञान कहा गया है। सम्यक् ज्ञान चेतना के ज्ञानात्मक पक्ष को सत्य की उपलब्धि की दिशा में ले जाता है। चेतना का दूसरा पक्ष अनुभूति के रूप में आनन्द की खोज करता है। सम्यग्दर्शन चेतना में राग-द्वेषात्मक जो तनाव है, उन्हें समाप्त कर उसे आनन्द प्रदान करता है। चेतना का तीसरा संकल्पनात्मक पक्ष शक्ति की उपलब्धि और कल्याण की क्रियान्वित चाहता है। सम्यक्चारित्र्य संकल्प को कल्याण के मार्ग में नियोजित कर शिव को उपलब्धि करता है। इस प्रकार सम्यग्ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य का यह त्रिविध साधना-पथ चेतना के तीनों पक्षों को सही दिशा में निर्देशित कर उनके वांछित लक्ष्य सत्, सुन्दर और शिव अथवा अनन्त ज्ञान, आनन्द और शक्ति की उपलब्धि कराना है। वस्तुतः जीवन के साध्य को उपलब्ध करा देना ही इस त्रिविध साधना-पथ का कार्य है। जीवन का साध्य अनन्त एवं पूर्ण ज्ञान, अक्षय आनन्द और अनन्त शक्ति की उपलब्धि है, जिसे त्रिविध साधना-पथ के तीनों अंगों के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है। चेतना के ज्ञानात्मक पक्ष को सम्यक्-ज्ञान की दिशा में नियोजित कर ज्ञान की पूर्णता को, चेतना के भावात्मक पक्ष को सम्यग्दर्शन में नियोजित कर अक्षय आनन्द की और चेतना के संकल्पात्मक पक्ष को

सम्यक्चारित्र में नियोजित कर अनन्त शक्ति की उपलब्धि की जा सकती है। वस्तुतः जैन आचार-दर्शन में साध्य, साधक और साधना-पथ तीनों में अभेद माना गया है। ज्ञान, अनुभूति और संकल्पमय चेतना साधक है और यही चेतना के तीनों पक्ष सम्यक् दिशा में नियोजित होने पर साधना-पथ कहलाते हैं और इन तीनों पक्षों की पूर्णता ही साध्य है। साधक, साध्य और साधना-पथ भिन्न-भिन्न नहीं, वरन् चेतना की विभिन्न अवस्थाएँ हैं। उनमें अभेद माना गया है। आचार्य कुन्दकुन्द ने समयसार में और आचार्य हेमचन्द्र ने योगशास्त्र में इस अभेद को अत्यन्त मार्मिक शब्दों में स्पष्ट किया है। आचार्य कुन्दकुन्द समयमार में कहते हैं कि यह आत्मा ही ज्ञान, दर्शन और चारित्र है।^१ आचार्य हेमचन्द्र इसी अभेद को स्पष्ट करने हुए योगशास्त्र में कहते हैं कि आत्मा ही सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र है, क्योंकि आत्मा इसी रूप में शरीर में स्थित है।^२ आचार्य ने यह कहकर कि आत्मा ज्ञान, दर्शन और चारित्र के रूप में शरीर में स्थित है, मानवीय मनोवैज्ञानिक प्रकृति को ही स्पष्ट किया है। ज्ञान, चेतना और संकल्प तीनों सम्यक् होकर साधना-पथ का निर्माण कर देते हैं और यही पूर्ण होकर साध्य बन जाते हैं। इस प्रकार जैन आचार-दर्शन में साधक, साधना-पथ और साध्य में अभेद है।

मानवीय चेतना के उपर्युक्त तीनों पक्ष जब सम्यक् दिशा में नियोजित होते हैं तो वे साधना-मार्ग कहे जाते हैं और जब वे असम्यक् दिशा में या गलत दिशा में नियोजित होते हैं तो बन्धन या पतन के कारण बन जाते हैं। इन तीनों पक्षों की गलत दिशा में गति ही मिथ्यात्व और सही दिशा में गति सम्यक्त्व कही जाती है। वस्तुतः सम्यक्त्व की प्राप्ति के लिए मिथ्यात्व (अविद्या) का विसर्जन आवश्यक है। क्योंकि मिथ्यात्व ही अनैतिकता या दुराचार का मूल है। मिथ्यात्व का आवरण हटने पर सम्यक्त्व रूपी सूर्य का प्रकाश होता है।

जैनागमों में अज्ञान और अयथार्थ ज्ञान दोनों के लिए 'मिथ्यात्व' शब्द का प्रयोग हुआ है। यही नहीं, कुछ सन्दर्भों में अज्ञान, अयथार्थ ज्ञान, मिथ्यात्व और मोह समान अर्थ में भी प्रयुक्त हुए हैं। यहाँ अज्ञान शब्द का प्रयोग एक विस्तृत अर्थ में किया जा रहा है जिसमें उक्त शब्दों का अर्थ भी निहित है। नैतिक दृष्टि में अज्ञान नैतिक आदर्श के यथार्थ ज्ञान के अभाव और शुभाशुभ विवेक की कमी को व्यक्त करता है। जब तक मनुष्य को स्व-स्वरूप का यथार्थ ज्ञान नहीं होता—अर्थात् मैं क्या हूँ, मेरा आदर्श क्या है, या मुझे क्या प्राप्त करना है? तब तक वह नैतिक जीवन में प्रविष्ट नहीं हो सकता। जैन विचारक कहते हैं कि जो आत्मा को नहीं जानता, जड़ पदार्थों को नहीं जानता, वह संयम का कैसे पालन (नैतिक साधना) करेगा ?^१

ऋषिभाषितसूत्र में तर्हण साधक अहंन् ऋषि गायार्पितपुत्र कहते हैं—अज्ञान ही बहुत बड़ा दुःख है। अज्ञान में ही भय (दुःख) का जन्म होता है, गमस्त देहधारियों के लिए भव-परम्परा का मूल विविधरूपों में व्याप्त अज्ञान ही है। जन्म, जरा और मृत्यु, शोक, मान और अपमान सभी जीवात्मा के अज्ञान में उत्पन्न हुए हैं। संसार का प्रवाह (संतति) अज्ञानमूलक है।^२

भारतीय नैतिक चिन्तन में मात्र कर्मों की शुभाशुभता पर ही विचार नहीं किया गया, वरन् शुभाशुभ कर्मों का कारण जानने का भी प्रयास किया गया है। क्यों एक व्यक्ति अशुभ कृत्यों की ओर प्रेरित होता है और क्यों दूसरा व्यक्ति शुभकृत्यों की ओर प्रेरित होता है? गीता में अर्जुन यह प्रश्न उठाता है कि हे कृष्ण, नहीं चाहते हुए भी किसकी प्रेरणा से प्रेरित हो यह पुरुष पाप-कर्म में नियोजित होता है।^३

जैन-दर्शन के अनुसार इसका उत्तर यह है कि मिथ्यात्व ही अशुभ की ओर प्रवृत्ति करने का कारण है।^४ बुद्ध का भी कहना है कि मिथ्यात्व ही अशुभाचरण और सम्यक् दृष्टि ही सदाचरण का कारण है।^५ गीता कहती है कि रजोगुण में समुद्भूत काम ही ज्ञान को आवृत्तकर व्यक्ति को बलात् पाप-कर्म की ओर प्रेरित करता है। इस प्रकार

१. दशवैकालिक, ४।१२

२. इसिभासियाइमुत्त, गहावइज्जं नामज्झयणं

३. गीता, ३।३६

४. इसिभासियाइमुत्त, २।१३

५. अंगुत्तरनिकाय, १।१७

बौद्ध, जैन और गीता के तीनों आचार-दर्शन इस सम्बन्ध में एकमत हैं कि अनैतिक आचरण में प्रवृत्ति का कारण मिथ्या दृष्टिकोण है।

मिथ्यात्व का अर्थ—जैन-विचारकों की दृष्टि में वस्तुतत्त्व का अपने यथार्थ स्वरूप में बोध न होना ही मिथ्यात्व है। मिथ्यात्व लक्ष्य-विमुखता है, तत्त्वचिन्ता का अभाव है अथवा सत्य के प्रति जिज्ञासा या अभीप्सा का अभाव है। बुद्ध ने अविद्या को वह स्थिति माना है जिसके कारण व्यक्ति परमार्थ को मय्यक् रूप से नहीं जान पाता। बुद्ध कहते हैं, आस्वाद दोष और मोक्ष को यथार्थतः नहीं जानता है यही अविद्या है।^१ मिथ्या स्वभाव को स्पष्ट करते हुए बुद्ध कहते हैं, जो मिथ्यादृष्टि है—मिथ्यासमाधि है—इसीको मिथ्या स्वभाव कहते हैं।^२ मिथ्यात्व एक ऐसा दृष्टिकोण है जो सत्य की दिशा में विमुख है। संक्षेप में मिथ्यात्व असत्याभिगच्छि है, राग और द्वेष के कारण दृष्टिकोण का विकृत हो जाना है।

जैन-दर्शन में मिथ्यात्व के प्रकार—आचार्य पूज्यपाद ने मिथ्यात्व को उत्पत्ति की दृष्टि से दो प्रकार का बताया है—१. नैसर्गिक (अनर्जित) अर्थात् मोहकर्म के उदय से होने वाला तथा २. परोपदेश पूर्वक अर्थात् मिथ्याधारणा वाले लोगों के उपदेश से स्वीकार किया जाने वाला। यह अर्जित मिथ्यात्व चार प्रकार का है—(अ) क्रियावादी—आत्मा को कर्ता मानना, (ब) अक्रियावादी—आत्मा को अकर्ता मानना, (स) अज्ञानी—सत्य की प्राप्ति को संभव नहीं मानना, (द) वैतयिक—रुढ़ परम्पराओं को स्वीकार करना।

स्वरूप की दृष्टि से जैनागमों में मिथ्यात्व के पांच प्रकार भी वर्णित हैं^३—

१. **एकांति**—जैन तत्त्वज्ञान में वस्तुतत्त्व अनन्तधर्मान्मिक माना गया है। उसमें मात्र अनन्त गुण ही नहीं होते हैं वरन् गुणों के विरोधी युगल भी होते हैं। अतः वस्तुतत्त्व का एकांगी ज्ञान पूर्ण सत्य को प्रकट नहीं करता। वह आंशिक सत्य होता है, पूर्ण सत्य नहीं। आंशिक सत्य जब पूर्ण सत्य मान लिया जाता है तो वह मिथ्यात्व हो जाता है। न केवल जैन-विचारणा, वरन् बौद्ध-विचारणा में भी एकांतिक ज्ञान को मिथ्या कहा गया है। बुद्ध कहते हैं—‘भाग्द्वज ! सन्यानुरक्षक विज्ञ पुरुष को एकांश से यह निष्ठा करना योग्य नहीं है कि यही सत्य है और बाकी सब मिथ्या है।’ बुद्ध इस सारे कथन में इसी बात पर जोर देते हैं कि सापेक्ष कथन के रूप में ही सत्यानुरक्षण होता है, अन्य प्रकार से नहीं।^४ उदान में भी कहा है कि जो एकांतदर्शी हैं वे ही विवाद करते हैं।^५

१. संयुक्तनिकाय, २१।३।३।८

२. वही, ४३।३।१

३. तत्त्वार्थसूत्र, सर्वार्थसिद्धिटीका (पूज्यपाद), ८।१

४. मज्झिमनिकाय चकिसुत्त २।५।५ पृ० ४००

५. उदान, ६।४

२. विपरीत—वस्तुतत्त्व को स्वरूप में ग्रहण न कर विपरीत रूप में ग्रहण करना भी मिथ्यात्व है। प्रश्न हो सकता है कि जब वस्तुतत्त्व अनन्तधर्मात्मक है और उसमें विरोधी धर्म भी हैं तो सामान्य व्यक्ति, जिसका ज्ञान अशुद्ध है, इस विपरीत ग्रहण के दोष से कैसे बच सकता है, क्योंकि उसने वस्तुतत्त्व के जिस पक्ष को ग्रहण किया उसका विरोधी धर्म भी उसमें उपस्थित है अतः उसका ममस्त ग्रहण विपरीत ही होगा ! इस विचार में भ्रान्ति यह है कि यद्यपि वस्तु अनन्तधर्मात्मक है, लेकिन यह तो सामान्य कथन है। एक अपेक्षा से वस्तु में दो विरोधी धर्म नहीं होते, एक ही अपेक्षा में आत्मा को नित्य और अनित्य नहीं माना जाता है। आत्मा द्रव्यार्थिक दृष्टि से नित्य है तो पर्यायार्थिक दृष्टि से अनित्य है, अतः आत्मा को पर्यायार्थिक दृष्टि से भी नित्य मानना विपरीत ग्रहण रूप मिथ्यात्व है। बुद्ध ने भी विपरीत ग्रहण को मिथ्या-दृष्टित्व माना है और विभिन्न प्रकार के विपरीत ग्रहणों को स्पष्ट किया है।^१ गीता में भी विपरीत ग्रहण को अज्ञान कहा गया है। अधर्म को धर्म और धर्म को अधर्म के रूप में मानने वाली बुद्धि को गीता में तामस कहा गया है (गीता, १८।३२)

३. वैयर्थिक—बिना बौद्धिक गवेषणा के परम्परागत तथ्यों, धारणाओं, नियमो-पनियमों को स्वीकार कर लेना वैयर्थिक मिथ्यात्व है। यह एक प्रकार की रूढ़िवादिता है। वैयर्थिक मिथ्यात्व को बौद्ध दृष्टि से शीलव्रत-परागमर्श भी कहा जा सकता है। इसे हम कर्मकाण्डी मनोवृत्ति भी कह सकते हैं। गीता में इस प्रकार के रूढ़ि-व्यवहार की निन्दा की गयी है। गीता कहती है ऐसी क्रियाएँ जन्म-मरण को बढ़ानेवाली और त्रिगुणात्मक होती हैं।^२

४. संशय—मंशयावस्था को भी जैन-विचारणा में मिथ्यात्व या अयथार्थता माना गया है। यद्यपि जैन-दार्शनिकों की दृष्टि में मंशय को नैतिक विकास की दृष्टि में अनु-पादेय माना गया है, लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि जैन-विचारकों ने मंशय को इस कोटि में रखकर उसके मूल्य को भूला दिया है। जैन-विचारक भी आज के वैज्ञानिकों की तरह संशय को ज्ञान की प्राप्ति के लिए आवश्यक मानते हैं। जैनागम आचारागसूत्र में कहा गया है, जो संशय को जानता है वही संसार के स्वरूप का परिज्ञाता होता है, जो संशय को नहीं जानता वह संसार के स्वरूप का भी परिज्ञाता नहीं हो सकता है।^३ लेकिन साधनामय जीवन में संशय से ऊपर उठना होता है। आचार्य आत्मागमजी आचारागसूत्र की टीका में लिखते हैं, संशय ज्ञान कगने में महायक है, परन्तु यदि वह जिज्ञासा की सरल भावना का परिन्यास करके केवल मँदह करने की कुटिल वृत्ति अपनाता है तो वह पतन का कारण बन जाता है।^४ संशय वह स्थिति है जिसमें प्राणी सत्

१. अंगुत्तरनिकाय, १।११

२. गीता, २।४२-४५

३. आचाराग, १।५।१।१४४

४. आचाराग-हिन्दीटीका, प्रथम भाग, पृ० ४०९

और असत् की कोई निश्चित धारणा नहीं रखता। यह अनिर्णय की अवस्था है। सांशयिक ज्ञान सत्य होने हुए भी मिथ्या है। नैतिक दृष्टि में ऐसा साधक कब पथ-भ्रष्ट हो सकता है, कहा नहीं जा सकता। वह तो लक्ष्योन्मुखता और लक्ष्यविमुखता के मध्य हिंडोले की भांति झूलता हुआ अपना समय व्यर्थ गँवाता है। गीता भी यही कहती है कि संशय की अवस्था में लक्ष्य प्राप्त नहीं होता। संशयो आत्मा विनाश को ही प्राप्त होता है।^१

५. अज्ञान—जैन विचारकों ने अज्ञान को पूर्वाग्रह, विपरीत-ग्रहण, संशय और ऐकान्तिक ज्ञान में पथक् माना है। उपर्युक्त चारों मिथ्यात्व के विधायक पक्ष कहे जा सकते हैं। क्योंकि इनमें ज्ञान तो उपस्थित है, लेकिन वह अयथार्थ है। इनमें ज्ञानाभाव नहीं, वरन् ज्ञान की अयथार्थता है जबकि अज्ञान ज्ञानाभाव है। अतः वह मिथ्यात्व का निषेधात्मक पक्ष प्रस्तुत करता है। अज्ञान नैतिक-साधन का सब से अधिक बाधक तत्त्व है, क्योंकि ज्ञानाभाव में व्यक्ति को अपने लक्ष्य का भान नहीं हो सकता है, न वह कर्तव्याकर्तव्य का विचार कर सकता है। शुभाशुभ में विवेक करने की क्षमता का अभाव अज्ञान ही है। ऐसे अज्ञान की अवस्था में नैतिक आचरण संभव नहीं होता।

मिथ्यात्व के २५ भेद—मिथ्यात्व के २५ भेदों का उल्लेख प्रतिक्रमणसूत्र में है जिसमें से १० भेदों का उल्लेख स्थानागसूत्र में है, जेप मिथ्यात्व के भेदों का वर्णन मूलानुसारी ग्रन्थों में यत्रतत्र बिखरा हुआ मिलता है। ये २५ भेद इस प्रकार हैं—

(१) धर्म को अधर्म समझना, (२) अधर्म को धर्म समझना, (३) संसार (बन्धन) के मार्ग को मुक्ति का मार्ग समझना (४) मुक्ति के मार्ग को बन्धन का मार्ग समझना, (५) जड़ पदार्थों को चेतन (जीव) समझना (६) जात्मतत्त्व (जीव) को जड़ पदार्थ (अजीव) समझना, (७) असम्यक् आचरण करनेवालों को साधु समझना (८) सम्यक् आचरण करनेवालों को असाधु समझना, (९) मक्तात्मा को बद्ध मानना, (१०) राग-द्वेष से युक्त को मुक्त समझना।^२ (११) आभिग्रहिक मिथ्यात्व-परम्परागत रूप में प्राप्त धारणाओं को बिना समीक्षा के अपना लेना अथवा उसमें जकड़े रहना। (१२) अनाभिग्रहिक मिथ्यात्व—सत्य को जानते हुए भी उसे स्वीकार नहीं करना अथवा सभी मतों को समान मूल्य का समझना। (१३) आभिनिवेशिक मिथ्यात्व—अभिमान की रक्षा के निमित्त असत्य मान्यता को हठपूर्वक पकड़े रहना। (१४) सांशयिक मिथ्यात्व—संशय ग्रस्त बने रहकर सत्य का निश्चय नहीं कर पाना। (१५) अनाभोग मिथ्यात्व—विवेक अथवा ज्ञान क्षमता का अभाव। (१६) लौकिक मिथ्यात्व—लोक रूढ़ि में अविचार पूर्वक बँधे रहना। (१७) लोकात्तर मिथ्यात्व—पारलौकिक उपलब्धियों के निमित्त स्वार्थ-वश धर्म-साधना करना। (१८) कुप्रवचन मिथ्यात्व—मिथ्या दार्शनिक विचारणाओं को ग्रहण करना। (१९) न्यून मिथ्यात्व—पूर्ण सत्य को आंशिक सत्य अथवा तत्त्व स्वरूप

को अंशतः अथवा न्यून मानना । (२०) अधिक मिथ्यात्व—आंशिक सत्य को उससे अधिक अथवा पूर्ण सत्य समझ लेना । (२१) विपरीत मिथ्यात्व—वस्तुतत्त्व को उसके विपरीत रूप में समझना । (२२) अक्रिया मिथ्यात्व—आत्मा को ऐकान्तिक रूप से अक्रिय मानना अथवा ज्ञान को महत्त्व देकर आचरण के प्रति उपेक्षा रखना । (२३) अज्ञान मिथ्यात्व—ज्ञान अथवा विवेक का अभाव । (२४) अविनय मिथ्यात्व—पूज्य वर्ग के प्रति समुचित सम्मान प्रकट न करना अथवा उनकी आज्ञाओं का परिपालन न करना । (२५) आशानता मिथ्यात्व—पूज्य वर्ग की निन्दा और आलोचना करना ।

अविनय और आशातना को मिथ्यात्व इसलिए कहा गया कि इनकी उपस्थिति से व्यक्ति गुरुजनों का यथोचित सम्मान नहीं करता है और फलस्वरूप उनमें मिलने वाले यथार्थ बोध से वंचित रहता है ।

बौद्ध-दर्शन में मिथ्यात्व के प्रकार—भगवान् बुद्ध ने गद्धर्म की विनाशक कुछ धारणाओं का विवेचन अंगुत्तरनिकाय^१ में किया है जो कि जैन विचारणा के मिथ्यात्व की धारणा के बहुत निकट है । तुलना के लिए यहाँ उनकी संक्षिप्त सूची प्रस्तुत की जा रही है जिसके आधार पर यह जाना जा सके कि दोनों विचार-परम्पराओं में कितना अधिक साम्य है ।

१. धर्म को अधर्म बताना, २. अधर्म को धर्म बताना, ३. भिक्षु अनियम (अविनय) को भिक्षुनियम (विनय) बताना, ४. भिक्षुनियम को अनियम बताना, ५. तथागत (बुद्ध) द्वारा अभाषित को तथागत भाषित कहना, ६. तथागत द्वारा भाषित को अभाषित कहना, ७. तथागत द्वारा अनाचरित को आचरित कहना, ८. तथागत द्वारा आचरित को अनाचरित कहना, ९. तथागत द्वारा नहीं बनाये हुए (अप्रज्ञप्त) नियम को प्रज्ञप्त कहना, १०. तथागत द्वारा प्रज्ञप्त (बनाये हुए नियम) को अप्रज्ञप्त बताना, ११. अनपराध को अपराध कहना, १२. अपराध को अनपराध कहना, १३. लघु अपराध को गुरु अपराध कहना, १४. गुरु अपराध को लघु अपराध कहना, १५. गम्भीर अपराध को अगम्भीर कहना, १६. अगम्भीर अपराध को गम्भीर कहना, १७. निर्विशेष अपराध को सविशेष कहना, १८. सविशेष अपराध को निर्विशेष कहना, १९. प्रायश्चित्त योग्य (सप्रतिकर्म) आपत्ति को प्रायश्चित्त के अयोग्य कहना, २०. प्रायश्चित्त के अयोग्य (अप्रतिकर्म) आपत्ति को प्रायश्चित्त के योग्य (सप्रतिकर्म) कहना ।

गीता में अज्ञान—गीता के मोह, अज्ञान या तामस ज्ञान ही मिथ्यात्व कहे जा सकते हैं । इस आधार पर गीता में मिथ्यात्व का निम्न स्वरूप उपलब्ध होता है—
१. परमात्मा लोक का मर्जन करने वाला, कर्म का कर्ता एवं कर्मों के फल का संयोग करनेवाला है अथवा वह किसी के पाप-पुण्य को ग्रहण करता है, यह मानना अज्ञान है (५-१४-१५) । २. प्रमाद, आलस्य और निद्रा अज्ञान है (१४-८) । ३. धन, परिवार

एवं दान का अहंकार करना अज्ञान है (१६-१५) ४. विपरीत ज्ञान के द्वारा क्षणभंगुर या नाशवान शरीर में आत्मबुद्धि रखना तामसिक ज्ञान है (१८-२२)। इसी प्रकार असद् का ग्रहण, अशुभ आचरण (१६-१०) और संशयात्मकता को भी गीता में अज्ञान कहा गया है।

पाश्चात्य दर्शन में मिथ्यात्व का प्रत्यय—मिथ्यात्व यथार्थता के बोध में बाधक तत्त्व है। वह एक ऐसा रंगीन चश्मा है जो वस्तुतत्त्व का अर्थार्थ अथवा भ्रान्त रूप ही प्रकट करता है। भारत के ही नहीं, पाश्चात्य विचारकों ने भी सत्य के जिज्ञासु को मिथ्या धारणाओं से परे रहने का संकेत किया है। पाश्चात्य दर्शन के नवयुग के प्रतिनिधि फ्रांसिस बेकन शुद्ध और निर्दोष ज्ञान की प्राप्ति के लिए मानस को निम्न चार मिथ्या धारणाओं से मुक्त रखने का निर्देश करते हैं। चार मिथ्या धारणाएँ ये हैं—

१. जातिगत मिथ्या धारणाएँ (*Idola Tribus*)—सामाजिक संस्कारों से प्राप्त मिथ्या धारणाएँ।

२. व्यक्तिगत मिथ्या विश्वास (*Idola Specus*)—व्यक्ति के द्वारा बनाई गई मिथ्या धारणाएँ (पूर्वाग्रह)।

३. बाजारू मिथ्या विश्वास (*Idola Fori*)—असंगत अर्थ आदि।

४. रंगमंच की भ्रान्ति (*Idola Theatri*)—मिथ्या सिद्धांत या मान्यताएँ।

वे कहते हैं इन मिथ्या विश्वासों (पूर्वाग्रहों) से मानस को मुक्त कर ही ज्ञान को यथार्थ और निर्दोष रूप में ग्रहण करना चाहिए।^१

जैन-दर्शन में अविद्या का स्वरूप—जैन-दर्शन में अविद्या का पर्यायवाची शब्द 'मोह' भी है। मोह सत् के संबंध में यथार्थ दृष्टि को विकृत कर गलत मार्ग-दर्शन करता है और असम्यक् आचरण के लिए प्रेरित करता है। परमार्थ और मृत्यु के संबंध में जो अनेक भ्रान्त धारणाएँ बनती हैं और परिणामतः जो दुराचरण होता है उसका आधार मोह ही है। मिथ्यात्व, मोह या अविद्या के कारण व्यक्ति की दृष्टि दूषित होती है और परम-मूल्यों के संबंध में भ्रान्त धारणाएँ बन जाती हैं। वह उन्हें ही परममूल्य मान लेता है, जो कि वस्तुतः परममूल्य या सर्वोच्च मूल्य नहीं होते हैं।

अविद्या और विद्या का अन्तर करते हुए समयसार में आचार्य कुन्दकुन्द कहते हैं कि जो पुरुष अपने से अन्य पर-द्रव्य (सचित्त-स्त्रीपुत्रादि, अचित्त-स्वर्णरजतादि, मिश्र-ग्रामनगरादि) को ऐसा समझे कि 'मेरे हैं, ये मेरे पूर्व में थे इनका मैं भी पहले था तथा ये मेरे आगामी होंगे, मैं भी इनका आगामी होऊँगा' ऐसा झूठा आत्मविकल्प करता है वह मूढ़ है और जो पुरुष परमार्थ को जानता हुआ ऐसा झूठा विकल्प नहीं करता वह मूढ़ नहीं है, ज्ञानी है।^२

१. हिस्ट्री आफ फिलासफी (थिली), पृ० २८७

२. समयसार, २०, २१, २२, तु० गीता १६।१३

जैन-दर्शन में अविद्या या मिथ्यात्व केवल आत्मनिष्ठ (Subjective) ही नहीं है, बल्कि वह वस्तुनिष्ठ भी है। जैन-दर्शन में मिथ्यात्व का अर्थ है—ज्ञान का अभाव या विपरीत ज्ञान। उसमें एकांत या निरपेक्ष दृष्टि को भी मिथ्यात्व कहा गया है। तत्त्व का सापेक्ष ज्ञान ही सम्यक् ज्ञान है और ऐकांतिक दृष्टिकोण मिथ्याज्ञान है। दूसरे, जैन-दर्शन में अकेला मिथ्यात्व ही बन्धन का कारण नहीं है। बन्धन का प्रमुख कारण होते हुए भी वह सर्वस्व नहीं है। मिथ्यादर्शन के कारण ज्ञान दूषित होता है और ज्ञान के दूषित होने से चारित्र्य दूषित होता है। इस प्रकार मिथ्यात्व अनैतिक जीवन का प्रारम्भिक बिन्दु है और अनैतिक आचरण उसकी अन्तिम परिणति है। नैतिक जीवन के लिए मिथ्यात्व से मुक्त होना आवश्यक है, क्योंकि जब तक दृष्टि दूषित है ज्ञान भी दूषित होगा और जब तक ज्ञान दूषित है तब तक आचरण भी सम्यक् या नैतिक नहीं हो सकता। नैतिक जीवन की प्रगति के लिए प्रथम शर्त है मिथ्यात्व से मुक्त होना।

जैन-दार्शनिकों की दृष्टि में मिथ्यात्व की पूर्व-कोटि का पता नहीं लगाया जा सकता, यद्यपि वह अनादि है किन्तु वह अनन्त नहीं। जैन-दर्शन की पारिभाषिक शब्दावली में कहे तो भव्य जीवों की अपेक्षा से मिथ्यात्व अनादि और मान्त है और अभव्य जीवों की अपेक्षा से वह अनादि और अनन्त है। आत्मा पर अविद्या या मिथ्यात्व का आवरण कबसे है, इसका पता नहीं लगाया जा सकता, यद्यपि अविद्या या मिथ्यात्व से मुक्ति पायी जा सकती है। जैन-दर्शन में मिथ्यात्व का मूल 'कर्म' और 'कर्म' का मूल मिथ्यात्व है। एक ओर मिथ्यात्व का कारण अनैतिकता है तो दूसरी ओर अनैतिकता का कारण मिथ्यात्व है। इसी प्रकार सम्यक्त्व का कारण नैतिकता और नैतिक का कारण सम्यक्त्व है। नैतिक आचरण के परिणामस्वरूप सम्यक्त्व या यथार्थ दृष्टिकोण का उद्भव होता है। सम्यक्त्व या यथार्थ दृष्टिकोण के कारण नैतिक आचरण होता है।

बौद्ध-दर्शन में अविद्या का स्वरूप—बौद्ध-दर्शन में प्रतीत्यसमुत्पाद की प्रथम कड़ी अविद्या ही मानी गयी है। अविद्या से उत्पन्न व्यक्तित्व ही जीवन का मूलभूत पाप है। जन्म-मरण की परम्परा और दुःख का मूल अविद्या है। जैसा जैन-दर्शन में मिथ्यात्व की पूर्वकोटि नहीं जानी जा सकती, वैसे ही बौद्ध-दर्शन में भी अविद्या की पूर्वकोटि नहीं जानी जा सकती। यह एक ऐसी सत्ता है जिसे समझना कठिन है। हमें बिना अधिक गहराई में गये इसके अस्तित्व को स्वीकार कर लेना होगा। उसमें अविद्या वर्तमान जीवन की अनिवार्य पूर्ववर्ती अवस्था है, इसके पूर्व कुछ नहीं, क्योंकि जन्म-मरण की प्रक्रिया का कहीं आरम्भ नहीं खोजा जा सकता। लेकिन दूसरी ओर इसके अस्तित्व से इनकार भी नहीं किया जा सकता। स्वयं जीवन या जन्म-मरण की परम्परा इसका प्रमाण है कि अविद्या उपस्थित है। अविद्या का उद्भव कैसे होता है यह नहीं बताया जा सकता। अवशेष के अनुसार, "तथता" में ही अविद्या का जन्म होता है।' डॉ० राधाकृष्णन्

की दृष्टि में बौद्ध-दर्शन में अविद्या उम परम सत्ता, जिसे आल्यविज्ञान, तथागतगर्भ, शून्यता, धर्मधातु एवं तथता कहा गया है, की वह शक्ति है जो विश्व के भीतर से व्यक्तिगत जीवनों की शृंखला को उत्पन्न करती है। यह यथार्थ सत्ता के ही अन्दर विद्यमान निषेधात्मक तत्त्व है। हमारी सीमित बुद्धि इसकी तह में इससे अधिक और प्रवेश नहीं कर सकती।^१

सामान्यतया अविद्या का अर्थ चार आर्यसत्त्वों का ज्ञानाभाव है। माध्यमिक एवं विज्ञानवादी विचारकों के अनुसार इन्द्रियानुभूति के विषय—इम जगत् की कोई स्वतंत्र सत्ता नहीं है, यह परमत्र एवं मापेक्ष है, इम यथार्थ मान लेना ही अविद्या है। दूसरे शब्दों में अयथार्थ अनेकता को यथार्थ मान लेना ही अविद्या का कार्य है। इसी में वैयक्तिक अहं का प्रादुर्भाव होता है और यही तृष्णा का जन्म होता है। बौद्ध-दर्शन के अनुसार भी अविद्या और तृष्णा (अनैतिकता) में पारस्परिक कार्य-कारण संबंध है। अविद्या के कारण तृष्णा और तृष्णा के कारण अविद्या उत्पन्न होती है। जिम प्रकार जैन-दर्शन में मोह के दो रूप दर्शन-मोह और चार्ित्र-मोह है, उसी प्रकार बौद्ध-दर्शन में अविद्या के दो कार्य ज्ञेयावरण एवं क्लेशावरण है। ज्ञेयावरण ही तुलना दर्शन-मोह से और क्लेशावरण की तुलना चार्ित्र-मोह से की जा सकती है। जिस प्रकार वैदिक परम्परा में माया को अनिर्वचनाय कहा गया है, उसी प्रकार बौद्ध-परम्परा में भी अविद्या सत् और असत् दोनों ही कोटियों में परे है। विज्ञानवाद एवं शून्यवाद के सम्प्रदायों की दृष्टि में नानारूपात्मक जगत् को परमार्थ मान लेना अविद्या है। मैत्रेयनाथ ने अभूतपरिकल्प (अनेकता का ज्ञान) का विवेचन करते हुए कहा कि उम सत् और असत् दोनों ही नहीं कहा जा सकता। वह सत् इसलिए नहीं है क्योंकि परमार्थ में अनेकता या द्वैत का कोई अस्तित्व नहीं है और वह असत् इसलिए नहीं है कि उसके प्रहाण से निर्वाण का लाभ होता है।^२ इस प्रकार हम देखते हैं कि बौद्ध-दर्शन के परवर्ती सम्प्रदायों में अविद्या का स्वरूप बहुत-कुछ वेदान्तिक माया के समान बन गया है।

बौद्ध-दर्शन की अविद्या की समीक्षा—बौद्ध-दर्शन के विज्ञानवादी और शून्यवादी सम्प्रदायों में अविद्या का जो स्वरूप निर्दिष्ट है वह आलोचना का विषय ही रहा है। विज्ञानवादी और शून्यवादी विचारक अपने निम्पेक्ष दृष्टिकोण के आधार पर इन्द्रियानुभूति के विषयों को अविद्या या वासना के काल्पनिक प्रत्यय मानते हैं। दूसरे, उनके अनुसार अविद्या आत्मनिष्ठ (Subjective) है। जैन दार्शनिकों ने उनकी इस मान्यता को अनुचित ही माना है, क्योंकि प्रथमतः अनुभव के विषयों को अनादि अविद्या के काल्पनिक प्रत्यय मानकर इन्द्रियानुभूति के ज्ञान को अन्त्य बताया गया है। जैन दार्शनिकों की दृष्टि में इन्द्रियानुभूति के विषयों को असत् नहीं माना जा सकता;

१. भारतीय दर्शन, पृ० ३८२-३८३

२. जैन स्टडीज, पृ० १३२-१३३ पर उद्धृत।

क्योंकि वे तर्क और अनुभव दोनों को ही यथार्थ मानकर चलने हैं। उनके अनुसार तार्किक ज्ञान (बौद्धिक ज्ञान) और अनुभूत्यात्मक ज्ञान दोनों ही यथार्थता का बोध करा सकते हैं। बौद्ध-दार्शनिकों की यह धारणा कि अविद्या केवल आत्मगत है, जैन-दार्शनिकों को स्वीकार नहीं है। वे अविद्या का वस्तुगत आधार भी मानते हैं। उनकी दृष्टि में बौद्ध दृष्टिकोण एरागी है। बौद्ध-दर्शन की अविद्या की विस्तृत समीक्षा डॉ० नथमल टाटिया ने अपनी पुस्तक 'स्टडीज इन जैन फिज़ामफी' में की है।^१

गीता एवं वद्वान्त में अविद्या का स्वरूप—गीता में अविद्या, अज्ञान और माया शब्द का प्रयोग हुआ है। गीता में अज्ञान और माया का सामान्यतया दो भिन्न अर्थों में ही प्रयोग हुआ है। अज्ञान वैयक्तिक है और माया ईश्वरीय शक्ति है। गीता में अज्ञान का अर्थ परमात्मा के उम वास्तविक स्वरूप के ज्ञान का अभाव है जिस रूप में वह जगत् में व्याप्त होने हुए भी उसमें परे है। गीता में अज्ञान शब्द विपरीत ज्ञान, मोह, अनेकता को यथार्थ मान लेना आदि अनेक अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। ज्ञान के सात्त्विक, राजस और तामस प्रकारों का विवेचन करने हुए गीता में स्पष्ट बताया गया है कि अनेकता को यथार्थ माननेवाला दृष्टिकोण या ज्ञान राजस है, इसी प्रकार यह मानना कि परमतत्त्व मात्र इतना ही है यह ज्ञान तामस है।^२ गीता में माया को व्यक्ति के दुःख एवं बन्धन का कारण कहा गया है, क्योंकि यह एक भ्रान्त आशिक चेतना का पोषण करती है और उम रूप में पूर्ण यथार्थता का ग्रहण सम्भव नहीं होता। फिर भी माया ईश्वर की एक ऐसी कार्यकारी शक्ति भी है जिसके माध्यम में परमात्मा इस नाना-रूपात्मक जगत् में अपने को अभिव्यक्त करता है। वैयक्तिक दृष्टि में माया परमार्थ का आवरण कर व्यक्ति को उसके यथार्थ ज्ञान में वचित करती है, जब कि परमसत्ता की अपेक्षा में वह उसकी एक शक्ति ही मिद्ध होती है।

वेदान्त-दर्शन में अविद्या का अर्थ अद्वय परमार्थ में अनेकता की कल्पना है। बृहदारण्यकोपनिषद् में कहा गया है कि जो अद्वय में अनेकता का दर्शन करता है वह मृत्यु को प्राप्त होता है।^३ इसके विपरीत अनेकता में एकता का दर्शन सच्चा ज्ञान है। ईशावास्योपनिषद् में कहा गया है कि जो सभी को परमात्मा से और परमात्मा में सभी को स्थित देखता है उम एकत्वदर्शी को न विजुगुप्सा होनी है और न उसे कोई मोह या शोक होता है।^४ वेदान्त परम्परा में अविद्या जगत् के प्रति आमक्ति एवं मिथ्या दृष्टिकोण है और माया एक ऐसी शक्ति है जिसमें यह अनेकतामय जगत् अस्तित्ववान् प्रतीत होता है। माया इस नानारूपात्मक जगत् का आवरण है और अविद्या। हमें उससे बाँधे रहती है। वेदान्त-दर्शन में माया अद्वय अविकार्य परमसत्ता की जगत् के रूप में

१. विस्तृत विवेचन के लिए देखिए, जैन स्टडीज, पृ० १२६-१३७ एवं २०१-२१५

२. गीता १८।२१-२२

३. बृहदारण्यकोपनिषद्, ४।४।१९

४. ईशावास्योपनिषद्, ६-७

प्रतीति है। वेदान्त में माया न तो सत् है और न असत् है, उसे चतुष्कोटि विनिर्मुक्त कहा गया है।^१ वह सत् इसलिए नहीं है कि उसका निरसन किया जा सकता है। वह असत् इसलिए नहीं है कि उसके आधार पर व्यवहार होता है। वेदान्त दर्शन में माया जगत् की व्याख्या और उसकी उत्पत्ति का सिद्धान्त है और अविद्या वैयक्तिक आसक्ति है।

वेदान्त की माया की समीक्षा—वेदान्त-दर्शन में माया एक अर्ध सत्य है जबकि तार्किक दृष्टि में माया या तो सत्य हो सकती है या असत्य। जैन दार्शनिकों के अनुसार सत्य सापेक्ष अवश्य हो सकता है लेकिन अर्ध सत्य (Quasi-Real) ऐसी कोई अवस्था नहीं हो सकती। यदि अद्वय परमार्थ को नानारूपात्मक मानना अविद्या है, तो जैन-दार्शनिकों को यह दृष्टिकोण स्वीकार नहीं है। यद्यपि जैन, बौद्ध और वैदिक परम्पराएँ अविद्या की इस व्याख्या में एकमत हैं कि अविद्या या मोह का अर्थ है अनात्म या 'पर' में आत्म-बुद्धि।

उपसंहार—अज्ञान, अविद्या या मोह ही सम्यक् प्रगति में सबसे बड़ा अवरोध है। हमारे क्षुद्र व्यक्तित्व और परमात्मत्व के बीच सबसे बड़ी बाधा है। उसके हटते ही हम अपने को अपने में ही उपस्थित परमात्मा के निकट खड़ा पाते हैं। फिर भी प्रश्न यह है कि इस अविद्या या मिथ्यात्व से मुक्ति कैसे हो? वस्तुतः अविद्या से मुक्ति के लिए यह आवश्यक नहीं कि हम अविद्या या अज्ञान को हटाने का प्रयत्न करें, क्योंकि उसके हटाने के सारे प्रयास वैसे ही निरर्थक होंगे जैसे कोई अंधकार को हटाने का प्रयत्न करे। जैसे प्रकाश के होते ही अंधकार समाप्त हो जाता है वैसे ही ज्ञान रूप प्रकाश या सम्यग्दृष्टि के उत्पन्न होते ही अज्ञान या अविद्या का अंधकार समाप्त हो जाता है। आवश्यकता इस बात की नहीं कि हम अविद्या या मिथ्यात्व को हटाने का प्रयत्न करें, वरन् आवश्यकता इस बात की है कि हम सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान की ज्योति को प्रज्ज्वलित करें ताकि अविद्या या अज्ञान का तामिस्र (अन्धकार) समाप्त हो जाय।

जैन-परम्परा में सम्यक्-दर्शन, सम्यक्त्व एवं सम्यक्-दृष्टि शब्दों का प्रयोग समान अर्थ में हुआ है। यद्यपि आचार्य जिनभद्र ने विशेषावश्यकभाष्य में सम्यक्त्व और सम्यक्-दर्शन के भिन्न भिन्न अर्थों का निर्देश किया है।^१ सम्यक्त्व वह है जिसके कारण श्रद्धा, ज्ञान और चारित्र्य सम्यक् बनते हैं। सम्यक्त्व का अर्थ-विस्तार सम्यक् दर्शन से अधिक व्यापक है, फिर भी सामान्यतया सम्यक् दर्शन और सम्यक्त्व शब्द एक ही अर्थ में प्रयुक्त किये गये हैं। वैसे सम्यग्दर्शन शब्द में सम्यक्त्व निहित ही है।

सम्यक्त्व का अर्थ—सामान्य रूप में सम्यक् या सम्यक्त्व शब्द सत्यता या यथार्थता का परिचायक है, जिसे 'उचितता' भी कह सकते हैं। सम्यक्त्व का एक अर्थ तत्त्व-रुचि है।^२ इस अर्थ में सम्यक्त्व सत्याभिरुचि या सत्य की अभीप्सा है। उपर्युक्त दोनों अर्थों में सम्यक्-दर्शन या सम्यक्त्व नैतिक जीवन के लिए आवश्यक है। जैन नैतिकता का चरम आदर्श आत्मा के यथार्थ स्वरूप की उपलब्धि है, लेकिन यथार्थ की उपलब्धि भी तो यथार्थ से सम्भव होती है। यदि हमारा साध्य 'यथार्थता' की उपलब्धि है, तो उसका साधन भी यथार्थ ही चाहिए। जैन-विचारणा साध्य और साधन की एकरूपता में विश्वास करती है। वह यह मानती है कि अनुचित साधन से प्राप्त किया गया लक्ष्य भी अनुचित ही है। सम्यक् को सम्यक् से ही प्राप्त करना होता है, असम्यक् से जो भी मिलता है या प्राप्त किया जाता है, वह भी असम्यक् ही होता है। अतः आत्मा के यथार्थ स्वरूप की प्राप्ति के लिये जिन साधनों का विधान किया गया, उनका सम्यक् होना आवश्यक माना गया। वस्तुतः ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य का नैतिक मूल्य उनके सम्यक् होने में है और तभी वे मुक्ति या निर्वाण के साधन बनते हैं। यदि ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य मिथ्या होते हैं तो बन्धन का कारण बनते हैं। बन्धन-मुक्ति ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य पर निर्भर नहीं, बल्कि उनके सम्यक् और मिथ्यापन पर आधारित है।

आचार्य जिनभद्र के अनुसार यदि सम्यक्त्व का अर्थ तत्त्व-रुचि या सत्याभीप्सा लेते हैं तो सम्यक्त्व का नैतिक साधना में महत्वपूर्ण स्थान सिद्ध होता है। नैतिकता की साधना आदर्शोन्मुख गति है, लेकिन जिसके कारण वह गति है, साधना है, वह तो सत्याभीप्सा ही है। साधक में जबतक सत्याभीप्सा या तत्त्व रुचि जागृत नहीं होती,

तबतक वह नैतिक प्रगति की ओर अग्रसर ही नहीं हो सकता। सत्य की प्यास ही ऐसा तत्त्व है जो माधक को माधना-मार्ग में प्रेरित करता है, प्यासा ही पानी की खोज करता है, तत्त्व-रुचि या मन्याभीप्सा में युक्त व्यक्ति ही आदर्श की प्राप्ति के लिए साधना करता है। उत्तराध्ययनसूत्र में सम्यक्त्व के दोनों अर्थों को समन्वित कर दिया गया है। ग्रंथकर्ता की दृष्टि में यद्यपि सम्यक्त्व यथार्थता की अभिव्यक्ति करता है, लेकिन यथार्थता की जिमसे उपलब्धि होती है उसके लिये सन्याभीप्सा या रुचि आवश्यक है।

दर्शन का अर्थ—‘दर्शन’ शब्द भी जैनागमों में अनेक अर्थों में प्रयुक्त हुआ है। जीवादि पदार्थों के स्वल्प देखना, जानना, श्रद्धा करना ‘दर्शन’ हैं।^१ सामान्यतया दर्शन शब्द देखने के अर्थ में व्यवहृत होता है, लेकिन यहाँ दर्शन शब्द का अर्थ मात्र नेत्रजन्य बोध नहीं है। उसमें इन्द्रिय-बाध, मन-बोध और आत्म-बोध सभी सम्मिलित हैं। दर्शन शब्द के अर्थ के सम्बन्ध में जैन-परम्परा में काफी विवाद रहा है। दर्शन को ज्ञान से अलग करने हुए विचारकों ने दर्शन को अन्तर्बोध या प्रज्ञा और ज्ञान को बौद्धिक ज्ञान कहा है।^२ नैतिक जीवन की दृष्टि से विचार करने पर दर्शन शब्द का दृष्टिकोणपरक अर्थ किया गया है।^३ दर्शन शब्द के स्थान पर ‘दृष्टि’ शब्द का प्रयोग, उसके दृष्टि-कोणपरक अर्थ का द्योतक है। प्राचीन जैन आगमों में दर्शन शब्द के स्थान पर दृष्टि शब्द का प्रयोग अधिक मिलता है। तत्त्वार्थसूत्र^४ और उत्तराध्ययनसूत्र^५ में दर्शन शब्द का अर्थ ‘तत्त्वश्रद्धा’ है। परवर्ती जैन साहित्य में दर्शन शब्द देव, गुरु और धर्म के प्रति श्रद्धा या भक्ति के अर्थ में भी प्रयुक्त हुआ है।^६ इस प्रकार जैन परम्परा में सम्यक् दर्शन अपने में तत्त्व-साक्षात्कार, आत्म-साक्षात्कार, अन्तर्बोध, दृष्टिकोण, श्रद्धा और भक्ति आदि अर्थों को समेटे हुए है। इन पर थोड़ी गहराई से विचार करना अपेक्षित है।

सम्यक्-दर्शन के विभिन्न अर्थ

सम्यक्-दर्शन शब्द के विभिन्न अर्थों पर विचार करने से पहले हमें यह देखना होगा कि इनमें से कौन-सा अर्थ ऐतिहासिक दृष्टि से प्रथम था और उसके पश्चात् किन-किन ऐतिहासिक परिस्थितियों के कारण यही शब्द अपने दूसरे अर्थ में प्रयुक्त हुआ। प्रथमतः हम देखते हैं कि बुद्ध और महावीर के समय में प्रत्येक धर्म-प्रवर्तक अपने सिद्धान्त को सम्यक्-दृष्टि और दूसरे के सिद्धान्त को मिथ्यादृष्टि कहता था। बौद्धागमों में ६२ मिथ्यादृष्टियों एवं जैनागम सूत्रकृतागम में ३६३ मिथ्यादृष्टियों का उल्लेख मिलता है। लेकिन वहाँ पर मिथ्यादृष्टि शब्द अश्रद्धा अथवा मिथ्या श्रद्धा के अर्थ में नहीं, बरन्

१. अभिधानराजेन्द्र, खण्ड ५, पृ० २४२५

२. सम प्राब्लेम्स इन जैन साइकोलाजी पृ० ३२

३. अभिधानराजेन्द्र, खण्ड ८, पृ० २५२५

४. उत्तराध्ययन, २८।३५

४. तत्त्वार्थसूत्र १।२

६. सामायिकसूत्र—सम्यक्त्व पाठ

गलत दृष्टिकोण के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। बाद में जब यह प्रश्न उठा कि गलत दृष्टिकोण को किस सन्दर्भ में माना जाय, तो कहा गया कि जीव (आत्मतत्त्व) और जगत् के सम्बन्ध में जो गलत दृष्टिकोण है, वही मिथ्यादर्शन या मिथ्यादृष्टि है। इस प्रकार मिथ्यादृष्टि से तात्पर्य हुआ आत्मा और जगत् के विषय में गलत दृष्टिकोण। उस युग में प्रत्येक धर्म प्रवर्तक आत्मा और जगत् के स्वरूप के विषय में अपने दृष्टिकोण को सम्यक्-दृष्टि अथवा सम्यग्दर्शन तथा विरोधी के दृष्टिकोण को मिथ्यादृष्टि अथवा मिथ्या-दर्शन कहता था। बाद में प्रत्येक सम्प्रदाय जीवन और जगत् सम्बन्धी अपने दृष्टिकोण पर विश्वास करने को सम्यग्दृष्टि कहने लगा और जो लोग विपरीत मान्यता रखते थे उनको मिथ्यादृष्टि कहने लगा। इस प्रकार सम्यग्दर्शन शब्द तत्त्वार्थ (जीव और जगत् के स्वरूप के) श्रद्धाने के अर्थ में रूढ़ हुआ। लेकिन तत्त्वार्थश्रद्धाने के अर्थ में भी सम्यक्-दर्शन शब्द अपने मूल अर्थ से अधिक दूर नहीं हुआ था, यद्यपि उगकी भावनागत दिशा बदल चुकी थी। उसमें श्रद्धा का तत्त्व प्रविष्ट हो गया था; लेकिन वह श्रद्धा थी तत्त्व स्वरूप के प्रति। वैयक्तिक श्रद्धा का विकास बाद की बात थी। श्रमण-परम्परा में लम्बे समय तक सम्यग्दर्शन का दृष्टिकोणपरक अर्थ ही ग्राह्य रहा था जो बाद में तत्त्वार्थश्रद्धाने के रूप में विकसित हुआ। यहाँ तक तो श्रद्धा में बौद्धिक पक्ष निहित था, श्रद्धा ज्ञानात्मक थी। लेकिन जैसे-जैसे भागवत सम्प्रदाय का विकास हुआ, उसका प्रभाव जैन और बौद्ध श्रमण-परम्पराओं पर भी पड़ा। तत्त्वार्थ की श्रद्धा बुद्ध और जिन पर केन्द्रित होने लगी और वह ज्ञानात्मक से भावात्मक और निर्वैयक्तिक से वैयक्तिक बन गयी। इसने जैन और बौद्ध परम्पराओं में भक्ति के तत्त्व का वपन किया।^१ आगम एवं पिटक ग्रंथों के सकलन एवं लिपिवद्ध होने तक यह सब कुछ हो चुका था। अतः आगम और पिटक ग्रंथों में सम्यक्दर्शन के ये सभी अर्थ उपलब्ध होते हैं। वस्तुतः सम्यक्-दर्शन का भाषा-शास्त्रीय विवेचन पर आधारित यथार्थ दृष्टिकोणपरक अर्थ ही उसका प्रथम एवं मूल अर्थ है, लेकिन यथार्थ दृष्टिकोण तो मात्र बोतगाग पुरुष का ही हो सकता है। जहाँ तक व्यक्ति राग और द्वेष से युक्त है, उसका दृष्टिकोण यथार्थ नहीं हो सकता। इस प्रकार का सम्यक्-दर्शन या यथार्थ दृष्टिकोण तो माधनावस्था में सम्भव नहीं है, क्योंकि साधना की अवस्था सराग अवस्था है। साधक आत्मा में राग-द्वेष की उपस्थिति होती है, साधक तो साधना ही इसलिए कर रहा है कि वह इन दोनों में मुक्त हो। इस प्रकार यथार्थ दृष्टिकोण तो मात्र सिद्धावस्था में होगा। लेकिन यथार्थ दृष्टिकोण की आवश्यकता तो साधक के लिए है, सिद्ध को तो वह स्वाभाविक रूप में प्राप्त है। यथार्थ दृष्टिकोण के अभाव में व्यक्ति का व्यवहार तथा साधना सम्यक् नहीं हो सकती। क्योंकि अयथार्थ दृष्टिकोण ज्ञान और जीवन के व्यवहार को सम्यक् नहीं बना सकता। यहाँ एक समस्या

उत्पन्न होती है कि यथार्थ दृष्टिकोण का साधनात्मक जीवन में अभाव होता है और बिना यथार्थ दृष्टिकोण के साधना हो नहीं सकती। यह समस्या एक ऐसी स्थिति में डाल देती है जहाँ हमें साधना-मार्ग की सम्भावना को ही अस्वीकृत करना होता है। यथार्थ दृष्टिकोण के बिना साधना सम्भव नहीं और यथार्थ दृष्टिकोण साधना-काल में हो नहीं सकता।

लेकिन इस धारणा में भ्रान्ति है। साधना-मार्ग के लिए या दृष्टिकोण की यथार्थता के लिए, दृष्टि का राग-द्वेष में पूर्ण विमुक्त होना आवश्यक नहीं है; मात्र इतना आवश्यक है कि व्यक्ति अयथार्थता और उसके कारण को जाने। ऐसा साधक यथार्थता को न जानने हुए भी सम्यग्दृष्टि ही है, क्योंकि वह असत्य को असत्य मानता है और उसके कारण को जानता है। अतः वह भ्रान्त नहीं है, असत्य के कारण को जानने से वह उमका निराकरण कर मत्य को पा मकेगा। यद्यपि पूर्ण यथार्थ दृष्टि तो एक साधक में सम्भव नहीं है, फिर भी उमकी रागद्वेषात्मक वृत्तियों में जब स्वाभाविक रूप से कमी हो जाती है तो इस स्वाभाविक परिवर्तन के कारण उसे पूर्वानुभूति और पश्चानुभूति में अन्तर ज्ञात होता है और इस अन्तर के कारण के चिन्तन में उसे दो बातें मिल जाती हैं एक तो यह कि उसका दृष्टिकोण दूषित है और दूसरी यह कि उसकी दृष्टि की दूषितता का अमुक कारण है। यद्यपि यहाँ मत्य तो प्राप्त नहीं होता, लेकिन अपनी असत्यता और उसके कारण का बोध हो जाता है, जिसके परिणाम स्वरूप उसमें सत्याभीप्सा जागृत हो जाती है। यही सत्याभीप्सा उस मत्य या यथार्थता के निकट पहुँचाती है और जितने अंश में वह यथार्थता के निकट पहुँचता है उतने ही अंश में उसका ज्ञान और चारित्र्य शुद्ध होता जाता है। ज्ञान और चारित्र्य की शुद्धता से पुनः राग और द्वेष में क्रमशः कमी होती है और उसके फलस्वरूप उमके दृष्टिकोण में और अधिक यथार्थता आ जाती है। इस प्रकार क्रमशः व्यक्ति स्वतः ही साधना की चरम स्थिति में पहुँच जाता है। आवश्यकनिर्युक्ति में कहा है कि जल जैसे-जैसे स्वच्छ होता जाता है, त्यों-त्यों द्रष्टा उसमें प्रतिबिम्बित रूपों को स्पष्टतया देखने लगता है। उसी प्रकार अन्तर में ज्यों-ज्यों मलिनता समाप्त होती है; तन्व-रुचि जाग्रत होती है, त्यों-त्यों तत्त्वज्ञान प्राप्त होता जाता है।^१ इसे जैन परिभाषा में प्रत्येक बुद्ध (स्वतः ही यथार्थता को जाननेवाले) का साधना-मार्ग कहते हैं।

लेकिन प्रत्येक सामान्य साधक यथार्थ दृष्टिकोण को इस प्रकार प्राप्त नहीं करता है, न उसके लिए यह सम्भव ही है; सत्य की स्वानुभूति का मार्ग कठिन है। सत्य को स्वयं जानने की विधि की अपेक्षा दूसरा सहज मार्ग यह है कि जिन्होंने स्वानुभूति से सत्य को जानकर उसका जो भी स्वरूप बताया है उसको स्वीकार कर लेना। इसे ही जैन शास्त्र-

कारों ने तत्त्वार्थश्रद्धान कहा है अर्थात् यथार्थ दृष्टिकोण से युक्त वीतराग ने सत्ता का जो स्वरूप प्रकट किया है, उसे स्वीकार करना ।

मान लीजिए, कोई व्यक्ति पित्त-विकार से पीड़ित है । ऐसी स्थिति में वह किसी श्वेत वस्तु के यथार्थ ज्ञान से वंचित होगा । उसके लिए वस्तु के यथार्थ स्वरूप को प्राप्त करने के दो मार्ग हो सकते हैं । पहला मार्ग यह कि उसकी बीमारी में स्वाभाविक रूप से जब कुछ कमी हो जावे और वह अपनी पूर्व और पश्चात् की अनुभूति में अन्तर पाकर अपने रोग को जाने और प्रयास से रोग को शान्त कर वस्तु के यथार्थ स्वरूप का बोध प्राप्त करे । दूसरी स्थिति में किसी चिकित्सक द्वारा यह बताया जाये कि वह पित्त-विकारों के कारण श्वेत वस्तु को पीत वर्ण की देख रहा है । यहाँ चिकित्सक की बात को स्वीकार कर लेने पर भी उसे अपनी रुग्णावस्था अर्थात् अपनी दृष्टि की दूषितता का ज्ञान हो जाता है और साथ ही वह उसके वचनों पर श्रद्धा करके वस्तुतत्त्व को यथार्थ रूप में जान भी लेता है ।

सम्यग्दर्शन को चाहे यथार्थ दृष्टि कहें या तत्त्वार्थश्रद्धान, उनमें वास्तविकता की दृष्टि से अन्तर नहीं है । अन्तर है उनकी उपलब्धि की विधि में । एक वैज्ञानिक स्वतः प्रयोग के आधार पर किसी सत्य का उद्घाटन करता है और वस्तुतत्त्व के यथार्थ स्वरूप को जानता है । दूसरा वैज्ञानिक के कथनों पर विश्वास करके भी वस्तुतत्त्व के यथार्थ स्वरूप को जानता है । दोनों दशाओं में व्यक्ति का दृष्टिकोण यथार्थ ही कहा जायेगा, यद्यपि दोनों की उपलब्धि-विधि में अन्तर है । एक ने उसे तत्त्वसाक्षात्कार या स्वतः की अनुभूति में पाया तो दूसरे ने श्रद्धा के माध्यम से ।

वस्तुतत्त्व के प्रति दृष्टिकोण की यथार्थता जिन माध्यमों में प्राप्त की जा सकती है, वे दो हैं—या तो व्यक्ति स्वयं तत्त्व-साक्षात्कार करे अथवा उन ऋषियों के कथनों पर श्रद्धा करे जिन्होंने तत्त्व-साक्षात्कार किया है । तत्त्व-श्रद्धा तो मात्र उस समय तक के लिए एक अनिवार्य विकल्प है जबतक माधक तत्त्वसाक्षात्कार नहीं कर लेता । अन्तिम स्थिति तो तत्त्वसाक्षात्कार की ही है । पं० मुखलालजी लिखते हैं, तत्त्वश्रद्धा ही मम्यक् दृष्टि हो तो भी वह अर्थ अन्तिम नहीं है, अन्तिम अर्थ तो तत्त्वसाक्षात्कार है । तत्त्व-श्रद्धा तो तत्त्व-साक्षात्कार का एक मोपान मात्र है, वह मोपान दृढ़ हो तभी यथोचित पुरुषार्थ से तत्त्व का साक्षात्कार होता है ।^१

जैन आचार दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्थान—सम्यग्दर्शन जैन आचार-व्यवस्था का आधार है । नन्दिसूत्र में सम्यग्दर्शन को संघर्षी मुमुक्षु पर्वत की अत्यन्त मुदुह और गहन भूपीठिका (आधार-शिला) कहा गया है जिम पर ज्ञान और चारित्र्य रूपी उत्तम धर्म की मेखला अर्थात् पर्वतमाला स्थिर है ।^२ जैन आचार में सम्यग्दर्शनको मुक्ति

का अधिकार-पत्र कहा जा सकता है। उत्तराध्ययनसूत्र में स्पष्ट कहा है कि सम्यग्दर्शन के बिना सम्यक् ज्ञान नहीं होता और सम्यग्ज्ञान के अभाव में सदाचार नहीं आता और सदाचार के अभाव में कर्मावरण से मुक्ति सम्भव नहीं और कर्मावरण से जकड़े हुए प्राणी का निर्वाण नहीं होता।^१ आचारांगसूत्र में कहा है कि सम्यग्दृष्टि पापाचरण नहीं करता।^२ जैन विचारणा के अनुसार आचरण का मत् अथवा अमत् होना कर्ता के दृष्टिकोण (दर्शन) पर निर्भर है सम्यक् दृष्टि से निष्पन्न आचरण सदैव मत् होगा और मिथ्या दृष्टि से निष्पन्न आचरण सदैव अमत् होगा। इसी आधार पर सूत्राकृतांगसूत्र में स्पष्ट कहा गया है कि व्यक्ति विद्वान् है, भाग्यवान् है और पराक्रमी भी है; लेकिन यदि उसका दृष्टिकोण असम्यक् है तो उसका दान, तप आदि ममस्त पुरुषार्थ फलाकांक्षा में होने के कारण अशुद्ध हो होगा। वह उसे मुक्ति की ओर न ले जाकर बन्धन की ओर ही ले जावेगा। क्योंकि असम्यक्दर्शी होने के कारण वह मराग दृष्टि वाला होगा और आमक्ति या फलांक्षा में निष्पन्न होने के कारण उसके सभी कार्य सकाम होंगे और सकाम होने से उसके बन्धन का कारण होंगे। अतः असम्यग्दृष्टि का सारा पुरुषार्थ अशुद्ध ही कहा जायेगा, क्योंकि वह उसकी मुक्ति में बाधक होगा। लेकिन इसके विपरीत सम्यग्दृष्टि या वीतरागदृष्टि सम्पन्न व्यक्ति के सभी कार्य फलांक्षा से रहित होने से शुद्ध होंगे। इस प्रकार जैन-विचारणा यह बताती है कि सम्यग्दर्शन के अभाव से विचार प्रवाह सराग, सकाम या फलाकांक्षा से युक्त होता है और यही कर्मों के प्रति रही हुई फलाकांक्षा बन्धन का कारण होने से पुरुषार्थ को अशुद्ध बना देती है जबकि सम्यग्दर्शन की उपस्थिति में विचार-प्रवाह वीतरागता, निष्कामता और अनासक्ति की ओर बढ़ता है फलाकांक्षा समाप्त हो जाती है, अतः सम्यग्दृष्टि का सारा पुरुषार्थ परिशुद्ध होता है।^३

बौद्ध-दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्थान—बौद्ध-दर्शन में सम्यग्दर्शन का क्या स्थान है, यह बुद्ध के निम्न कथन में स्पष्ट हो जाता है। अंगुत्तरनिकाय में बुद्ध कहते हैं कि

“भिक्षुओं, मैं दूसरी कोई भी एक बात ऐसी नहीं जानता, जिसमें अनुत्पन्न अकुशल-धर्म उत्पन्न होते हों तथा उत्पन्न अकुशल-धर्मों में वृद्धि होती हो, विपुलता होती हो, जैसे भिक्षुओं, मिथ्या-दृष्टि।

भिक्षुओं, मिथ्या-दृष्टि वाले में अनुत्पन्न अकुशल-धर्म पैदा हो जाते हैं। उत्पन्न अकुशल-धर्म वृद्धि को, विपुलता को प्राप्त हो जाते हैं।

भिक्षुओं, मैं दूसरी कोई भी एक बात ऐसी नहीं जानता जिससे अनुत्पन्न कुशल-धर्मों में वृद्धि होती हो, विपुलता होती हो, जैसे भिक्षुओं सम्यक्-दृष्टि।

भिक्षुओं, सम्यक्-दृष्टिवाले में अनुत्पन्न कुशल-धर्म उत्पन्न हो जाते हैं। उत्पन्न

कुशल-धर्म वृद्धि को, विलपुता को प्राप्त हो जाते हैं।^१ इस प्रकार बुद्ध सम्यक्-दृष्टि को नैतिक जीवन के लिए आवश्यक मानते हैं। उनकी दृष्टि में मिथ्या दृष्टिकोण संसार का किनारा है और सम्यक्-दृष्टिकोण निर्वाण का किनारा है।^२ बुद्ध के ये वचन यह स्पष्ट कर देते हैं कि बौद्ध-दर्शन में सम्यक्-दृष्टि का कितना महत्वपूर्ण स्थान है।

बहिर परम्परा एवं गीता में सम्यक्-दर्शन (श्रद्धा) का स्थान—वैदिक परम्परा में भी सम्यक्-दर्शन को महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। मनस्मृति में कहा गया है कि सम्यक् दृष्टि सम्पन्न व्यक्ति को कर्म का बन्धन नहीं होता है। लेकिन सम्यक्-दर्शन से विहीन व्यक्ति संसार में परिभ्रमण करता रहता है।^३

गीता में यद्यपि सम्यक्-दर्शन शब्द का अभाव है, तथापि सम्यक् दर्शन को श्रद्धापरक अर्थ में लेने पर गीता में उसका महत्वपूर्ण स्थान सिद्ध हो जाता है। श्रद्धा गीता के आचार्य-दर्शन के केन्द्रीय तत्त्वों में से एक है। 'श्रद्धावाल्लभनं ज्ञान' कह कर गीता ने उसका महत्व स्पष्ट कर दिया है। गीता यह भी स्वीकार करती है कि व्यक्ति की जैसी श्रद्धा होती है, उसका जीवन के प्रति जैसा दृष्टि-कोण होता है, वैसा ही वह बन जाता है।^४ गीता में श्रीकृष्ण ने यह कह कर सम्यक् दर्शन या श्रद्धा के महत्व को स्पष्ट कर दिया है कि यदि दुराचारी व्यक्ति भी मुझे भजता है अर्थात् मेरे प्रति श्रद्धा रखता है तो उसे माधु ही समझो, क्योंकि वह शीघ्र ही धर्मात्मा होकर चिरंजीव को प्राप्त हो जाता है।^५ गीता का यह कथन आचार्य के उक्त कथन में कि सम्यक्-दर्शी कोई पाप नहीं करता, काफी अधिक साम्य रखता है। आचार्य शंकर ने अपने गीताभाष्य में भी सम्यक्-दर्शन के महत्व को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि सम्यक् दर्शन गिण्ट पुरुष संसार के बीजरूप अविद्या आदि दोषों का उन्मूलन नहीं कर सके ऐसा कदापि संभव नहीं हो सकता अर्थात् सम्यग्दर्शनयुक्त पुरुष निश्चितरूप में निर्वाण-लाभ करता है।^६ आचार्य शंकर के अनुसार जबतक सम्यग्दर्शन नहीं होता, तबतक राग (विषयामक्ति) का उच्छेद नहीं होता और जबतक राग का उच्छेद नहीं होता, मुक्ति संभव नहीं।

सम्यक्दर्शन आध्यात्मिक जीवन का प्राण है। जिस प्रकार चेतनारहित शरीर शव है उसी प्रकार सम्यग्दर्शन में रहित व्यक्ति चलता-फिरता शव है। जैसा शव लोक में त्याज्य होता है, वैसे ही आध्यात्मिक जगत् में यह चल शव त्याज्य है। वस्तुतः सम्यक्-दर्शन एक जीवन-दृष्टि है। बिना जीवन-दृष्टि के जीवन का कोई अर्थ नहीं रहता। व्यक्ति की जीवन-दृष्टि जैसी होती है उसी रूप में उसके चरित्र का निर्माण होता है। गीता में कहा है कि व्यक्ति श्रद्धामय है, जैसी श्रद्धा होती है वैसा ही वह बन जाता

१. अंगुत्तरनिकाय, १।१७

२. वही १०।१२

३. मनुस्मृति, ६।७४

४. गीता, १७।३

५. वही, १।२०-३१

६. गीता (शां०), १८।१२

७. भावपाटुड, १४३

है । असम्यक् जीवनदृष्टि पतन की ओर और सम्यक् जीवनदृष्टि उत्थान की ओर ले जाती है । इसलिए यथार्थ जीवनदृष्टि का निर्माण आवश्यक है । इसे ही भारतीय परम्परा में सम्यग्दर्शन या श्रद्धा कहा गया है ।

यथार्थ जीवन-दृष्टि क्या है यदि इस प्रश्न पर गम्भीरतापूर्वक विचार करें तो ज्ञात होता है कि समालोच्य सभी आचार-दर्शनों में अनासक्त एवं वीतराग जीवन दृष्टि को ही यथार्थ जीवन-दृष्टि माना गया है ।

जैनधर्म में सम्यग्दर्शन का स्वरूप

सम्यक्त्व का दशविध वर्गीकरण उत्तगध्ययनसूत्र में सम्यग्दर्शन के, उसकी उत्पत्ति के आधार पर, दम भेद किये गये हैं, जो निम्नलिखित हैं :—

१. निमर्ग (स्वभाव) रुचि—जो यथार्थ दृष्टिकोण व्यक्ति में स्वतः ही उत्पन्न हो जाता है वह निमर्गरुचि सम्यक्त्व है ।
२. उपवेशरुचि—वीतराग की वाणी (उपदेश) को सुनकर जो यथार्थ दृष्टिकोण या श्रद्धान होता है वह उपदेशरुचि सम्यक्त्व है ।
३. आज्ञारुचि—वीतराग के नैतिक आदेशों को मान कर जो यथार्थ दृष्टिकोण उत्पन्न होता है अथवा तत्त्व-श्रद्धा होती है वह आज्ञारुचि सम्यक्त्व है ।
४. सूत्ररुचि—अंगप्रविष्ट एवं अंगबाह्य ग्रंथों के अध्ययन के आधार पर जो यथार्थ दृष्टिकोण या तत्त्व-श्रद्धान होता है, वह सूत्ररुचि सम्यक्त्व है ।
५. बीजरुचि—यथार्थता के स्वल्प बोध को स्वचिन्तन के द्वारा विकसित करना बीजरुचि सम्यक्त्व है ।
६. अभिगमरुचि—अंगसाहित्य एवं अन्य ग्रंथों का अर्थ एवं व्याख्या सहित अध्ययन करने से जो तत्त्वबोध एवं तत्त्व श्रद्धा उत्पन्न होती है वह अभिगमरुचि सम्यक्त्व है ।
७. विस्ताररुचि—वस्तुतत्त्व (षट्द्रव्यों) के अनेक पक्षों का विभिन्न अपेक्षाओं (दृष्टिकोणों) एवं प्रमाणों से अवबोध कर उनकी यथार्थता पर श्रद्धा करना विस्तार-रुचि सम्यक्त्व है ।
८. क्रियारुचि—प्रारम्भिक रूप में साधक जीवन की विभिन्न क्रियाओं के आचरण में रुचि हो और उस साधनात्मक अनुष्ठान के फलस्वरूप यथार्थता का बोध हो, वह क्रियारुचि सम्यक्त्व है ।
९. संक्षेपरुचि—जो वस्तु तत्त्व का यथार्थ स्वरूप नहीं जानता है और जो आर्हत प्रवचन (ज्ञान) में प्रवीण भी नहीं है, लेकिन जिसने अयथार्थ (मिथ्या-

दृष्टिकोण) को अंगीकृत भी नहीं किया, जिसमें यथार्थ ज्ञान की अल्पता होते हुए भी मिथ्या (असत्य) धारणा नहीं है, वह संक्षेप रूचि सम्यक्त्व है।

१०. धर्मरूचि—तीर्थंकर प्रणीत सत् के स्वरूप, आगम साहित्य एवं नैतिक नियमों पर आस्तिक्य भाव या श्रद्धा रखना, उन्हें यथार्थ मानना धर्मरूचि सम्यक्त्व है।^१

सम्यक्त्व का त्रिविध वर्गीकरण—^२अपेक्षा भेद से सम्यक्त्व का त्रिविध वर्गीकरण भी किया गया है। जैसे कारक, रोचक और दीपक।

१. कारकसम्यक्त्व—जिम यथार्थ दृष्टिकोण (सम्यक्त्व) के होने पर व्यक्ति मदाचरण या सम्यक्चारित्र की माधना में अग्रसर होता है वह कारक सम्यक्त्व है। कारक सम्यक्त्व ऐसा यथार्थ दृष्टिकोण है, जिसमें व्यक्ति आदर्श की उपलब्धि के हेतु सक्रिय एवं प्रयामशील बन जाता है। नैतिक दृष्टि से कहे तो कारक सम्यक्त्व शुभाशुभ विवेक की वह अवस्था है, जिसमें व्यक्ति जिस शुभ का निश्चय करता है उसका आचरण भी करता है। यही ज्ञान और क्रिया में अभेद होता है। मुक्तिगत का यह वचन कि 'ज्ञान ही सद्गुण है' इस अवस्था में लागू होता है।

२. रोचक सम्यक्त्व—रोचक सम्यक्त्व मत्त-बोध की अवस्था है, जिसमें व्यक्ति शुभ को शुभ और अशुभ को अशुभ के रूप में जानता है और शुभ-प्राप्ति की उच्छा भी करता है, लेकिन उसके लिए प्रयाम नहीं करता। मत्तामत्य विवेक होने पर भी मत्त का आचरण नहीं करना रोचक सम्यक्त्व है। जैसे कोई रोगी अपनी रोगावस्था एवं उसके कारण को जानता है, रोग की औपधि भी जानता है और रोग में मुक्त होना भी चाहता है, लेकिन औपधि ग्रहण नहीं करता। वैसे ही रोचक सम्यक्त्व वाला व्यक्ति ममार्ग के दुःखमय यथार्थ स्वरूप को जानता है, उसमें मुक्त होना भी चाहता है, उसे मोक्ष-मार्ग का भी ज्ञान होता है, फिर भी वह सम्यक् चारित्र का पालन (चारित्रमोहनीय कर्म के उदय के कारण) नहीं कर पाता। यह अवस्था महाभारत में दुर्योधन के उस वचन के तुल्य है, जिसमें कहा गया है कि धर्म को जानने हुए भी मेरे उसमें प्रवृत्ति नहीं होती और अधर्म को जानने हुए भी मेरी उससे निवृत्ति नहीं होती है।^३

३. दीपक सम्यक्त्व—यह अवस्था है जिसमें व्यक्ति अपने उपदेश में दूसरों में तत्त्व-जिज्ञासा उत्पन्न कर देता है और परिणामस्वरूप होनेवाले उनके यथार्थ बोध का कारण बनता है। दीपक सम्यक्त्व वाला व्यक्ति वह है जो दूसरों को मन्मार्ग पर लगा देने का कारण बन जाता है, लेकिन स्वयं कुमार्ग का ही पथिक बना रहता है। जैसे कोई नदी

के तीर पर खड़ा व्यक्ति किमी मध्य नदी में थके हुए तैरक का उत्साहवर्धन कर उसे पार लगने का कारण बन जाता है, यद्यपि न तो स्वयं तैरना जानता है और न पार ही होता है।

सम्यक्त्व का त्रिविध वर्गीकरण एक अन्य प्रकार से भी किया गया है, जिसका आधार कर्म-प्रकृतियों का क्षयोपशम है। जैन विचारणा में अनन्तानुबंधी (तीव्रतम) क्रोध, मान, माया (कपट), लोभ तथा मिथ्यात्व मोह, मिश्र-मोह और सम्यक्त्व-मोह सात कर्म-प्रकृतियाँ सम्यक्त्व (यथार्थ बोध) की विरोधी हैं। इसमें सम्यक्त्व मोहनीय को छोड़ शेष छह कर्म प्रकृतियाँ उदय में होती हैं तो सम्यक्त्व का प्रगटन नहीं ही पाता। सम्यक्त्व मोह मात्र सम्यक्त्व की निर्मलता और विशुद्धि में बाधक है। कर्म-प्रकृतियों की तीन स्थितियाँ हैं :—१. क्षय २ उपशम और ३ क्षयोपशम। इसी आधार पर सम्यक्त्व का यह वर्गीकरण किया गया है :—१ औपशमिक सम्यक्त्व २ क्षायिक सम्यक्त्व और ३. क्षायोपशमिक सम्यक्त्व।

१. औपशमिक सम्यक्त्व—उपर्यक्त (क्रियमाण) कर्म-प्रकृतियों के उपशमित (दबाई हुई) होने पर जो सम्यक्त्व गुण प्रगट होता है वह औपशमिक सम्यक्त्व है। इसमें स्थायित्व का अभाव होता है। शास्त्रीय दृष्टि में यह अन्तर्महर्त (४८ मिनट) से अधिक नहीं टिकता। उपशमित कर्म-प्रकृतियाँ (वागनाणें) पुन जागृत होकर इसे विनष्ट कर देती हैं।

२. क्षायिक सम्यक्त्व—उपर्यक्त मानों कर्म-प्रकृतियों के क्षय हो जाने पर जो सम्यक्त्व रूप यथार्थ बोध प्रगट होता है, वह क्षायिक सम्यक्त्व है। यह यथार्थ-बोध स्थायी होता है और एक बार प्रकट होने पर कभी नष्ट नहीं होता। शास्त्रीय भाषा में यह सादि एवं अनन्त होता है।

३. क्षायोपशमिक सम्यक्त्व—मिथ्यात्वजनक उदयगत (क्रियमाण) कर्म-प्रकृतियों के क्षय हो जाने पर और अनुदित (मत्तावान या मचित) कर्म-प्रकृतियों का उपशम हो जाने पर जो सम्यक्त्व प्रकट होता है वह क्षायोपशमिक सम्यक्त्व है। यद्यपि सामान्य दृष्टि से यह अस्थायी ही है, फिर भी एक लम्बी समयावधि (छाछठासागरोपम से कुछ अधिक) तक अवस्थित रह सकता है।

औपशमिक और क्षायोपशमिक सम्यक्त्व की भूमिका में सम्यक्त्व के रस का पान करने के पश्चात् जब माधक पुन मिथ्यात्व की ओर लौटता है तो लौटने की इस क्षणिक अवधि में वान्त सम्यक्त्व का किंचित् संस्कार अवशिष्ट रहता है। जैसे वमन करते समय वमित पदार्थों का कुछ स्वाद आता है वैसे ही सम्यक्त्व को वान्त करते समय सम्यक्त्व का भी कुछ आस्वाद रहता है। जीव की ऐसी स्थिति सास्वादन सम्यक्त्व कहलाती है।

साथ ही जब जीव क्षायोपशमिक सम्यक्त्व की भूमिका से क्षायिक सम्यक्त्व की प्रशस्त भूमिका पर आगे बढ़ता है और इस विकास-क्रम में जब वह सम्यक्त्व मोहनीय कर्म-प्रकृति के कर्म दलिकों का अनुभव कर रहा होता है, तो सम्यक्त्व की यह अवस्था 'वेदक सम्यक्त्व' कहलाती है। वेदक सम्यक्त्व के अनन्तर जीव क्षायिक सम्यक्त्व को प्राप्त कर लेता है।

वस्तुतः सास्वादन और वेदक सम्यक्त्व सायक्त्व की मध्यान्तर अवस्थाएँ हैं—पहली सम्यक्त्व से मिथ्यात्व की ओर गिरने समय और दूसरी क्षायोपशमिक सम्यक्त्व से क्षायिक सम्यक्त्व की ओर बढ़ते समय होती है।

सम्यक्त्व का द्विविध वर्गीकरण—सम्यक्त्व का विश्लेषण अनेक अपेक्षाओं से किया गया है ताकि उसके विविध पहलुओं पर समुचित प्रकाश डाला जा सके। सम्यक्त्व का द्विविध वर्गीकरण चार प्रकार से किया गया है।

(अ) द्रव्य सम्यक्त्व और भाव सम्यक्त्व^१

(१) **द्रव्य सम्यक्त्व**—विशुद्ध रूप में परिणत किये हुए मिथ्यात्व के कर्म-परमाणु द्रव्य-सम्यक्त्व है।

(२) **भाव-सम्यक्त्व**—उपर्युक्त विशुद्धपुद्गल वर्गणा के निमित्त में होने वाली तत्त्व-श्रद्धा भाव-सम्यक्त्व है।

(ब) निश्चय-सम्यक्त्व और व्यवहार-सम्यक्त्व^२

(१) **निश्चय सम्यक्त्व**—राग, द्वेष और माह का अत्यल्प हो जाना, पर-पदार्थों से भेद ज्ञान एवं स्वस्वरूप में रमण, देह में रहने हुए देहाध्याय का छूट जाना, निश्चय सम्यक्त्व के लक्षण हैं। मेरा शुद्ध स्वरूप अनन्तज्ञान, अनन्त दर्शन और अनन्त आनन्द मय है। पर-भाव या आसक्ति ही बंधन का कारण है और स्वस्वभाव में रमण करना ही मोक्ष का हेतु है। मैं स्वयं ही अपना आदर्श हूँ, देव, गुरु और धर्म मेरा आत्मा ही है। ऐसी दृढ़ श्रद्धा का होना ही निश्चय सम्यक्त्व है। आत्म-केन्द्रित होना यही निश्चय सम्यक्त्व है।

(२) **व्यवहार सम्यक्त्व**—वीतराग में देव बुद्धि (आदर्श बुद्धि), पाँच महाव्रतों का पालन करने वाले मुनियों में गुरु बुद्धि और जिन प्रणीत धर्म में सिद्धान्त बुद्धि रखना व्यवहार सम्यक्त्व है।

(स) निसर्गज सम्यक्त्व और अधिगमज सम्यक्त्व^३

(१) **निसर्गज सम्यक्त्व**—जिस प्रकार नदी के प्रवाह में पड़ा हुआ पत्थर बिना प्रयास के ही स्वाभाविक रूप से गोल हो जाता है, उसी प्रकार संसार में भटकते हुए प्राणी को अनायास ही जब कर्मावरण के अल्प होने पर यथार्थता का बोध हो जाता है,

तो ऐसा सत्य-बोध निसर्गज (प्राकृतिक) होता है। बिना किसी गुरु आदि के उपदेश के, स्वाभाविक रूप में स्वतः उत्पन्न होने वाला, सत्य-बोध निसर्गज सम्यक्त्व कहलाता है।

(२) अधिगमज सम्यक्त्व—गुरु आदि के उपदेश रूप निमित्त से होनेवाला सत्य-बोध या सम्यक्त्व अधिगमज सम्यक्त्व कहलाता है।

इस प्रकार जैन दार्शनिक न तो वेदान्त और मीमांसक दर्शन के अनुसार सत्य-पथ के नित्य प्रकटन को स्वीकार करते हैं और न न्याय वैशेषिक और योग दर्शन के समान यह मानते हैं कि सत्य-पथ का प्रकटन ईश्वर के द्वारा होता है। वे तो यह मानते हैं कि जीवात्मा में सत्य बोध को प्राप्त करने की स्वाभाविक शक्ति है और वह बिना किसी दूसरे की सहायता के भी सत्य-पथ का बोध प्राप्त कर सकता है, यद्यपि गिनहं विशिष्ट आत्माओं (सर्वज्ञ तीर्थंकर) द्वारा सत्य-पथ का प्रकटन एवं उपदेश भी किया जाता है।^१

सम्यक्त्व के पाँच अंग—सम्यक्त्व यथार्थता है, सत्य है। इस सत्य की साधना के लिए जैन विचारकों ने पाँच अंगों का विधान किया है। जब तक साधक इन्हें नहीं अपना लेता है, वह यथार्थ या सत्य की आराधना एवं उपलब्धि में समर्थ नहीं हो पाता। सम्यक्त्व के वे पाँच अंग इस प्रकार हैं—

१. सम—सम्यक्त्व का पहला लक्षण है सम। प्राकृत भाषा के 'सम' शब्द के संस्कृत भाषा में तीन रूप होते हैं—१. सम, २. शम, ३. श्रम। इन तीनों शब्दों के अनेक अर्थ होते हैं। 'सम' शब्द के ही दो अर्थ होते हैं—पहले अर्थ में यह समानभूति या तुल्यताबोध है अर्थात् सभी प्राणियों को अपने समान समझना। इस अर्थ में यह 'आत्मवत् सर्वभूतम्' के सिद्धान्त की स्थापना करता है जो अहिंसा का आधार है। दूसरे अर्थ में इसे चित्तवृत्ति का समभाव कहा जा सकता है अर्थात् सुख-दुःख हानि-लाभ एवं अनुकूल-प्रतिकूल दोनों स्थितियों में समभाव रखना, चित्त को विचलित नहीं होने देना। सम चित्त-वृत्ति गन्तुल है। संस्कृत 'शम्' के रूप का आधार पर इसका अर्थ होता है शांत करना अर्थात् कषायगिन या वामनाओं को शांत करना। संस्कृत के तीसरे रूप 'श्रम' के आधार पर इसका निर्वचन होगा—सम्यक् प्रयास या पुरुषार्थ।

२. संवेग—संवेग शब्द का शाब्दिक विश्लेषण करने पर उसका निम्न अर्थ ध्वनित होता है सम् + वेग, सम्-सम्यक् उचित, वेग-गति अर्थात् सम्यक् गति। सम् शब्द आत्मा के अर्थ में भी आ सकता है। इस प्रकार इसका अर्थ होगा आत्मा की ओर गति। सामान्य अर्थ में संवेग शब्द अनुभूति के लिए भी प्रयुक्त होता है। यहाँ इसका तात्पर्य होगा स्वानुभूति, आत्मानुभूति अथवा आत्मा के आनन्दमय स्वरूप की अनुभूति। मनोविज्ञान में आकांक्षा की तीव्रतम अवस्था को भी संवेग कहा जाता है। इस प्रसंग में इसका अर्थ होगा सत्याभीप्सा अर्थात् सत्य को जानने की तीव्रतम आकांक्षा, क्योंकि

जिसमें सत्याभीप्सा होगी वही सत्य को पा सकेगा। सत्याभीप्सा से ही अज्ञान से ज्ञान की ओर प्रगति होती है। यही कारण है कि उत्तराध्ययनसूत्र में संवेग का प्रतिफल बताते हुए महावीर कहते हैं कि संवेग से मिथ्यात्व (अयथार्थता) की विशुद्धि होकर यथार्थ दर्शन की उपलब्धि (आराधना) होती है।^१

३. निर्वेद—निर्वेद शब्द का अर्थ है उदासीनता, वैराग्य, अनासक्ति। सामारिक प्रवृत्तियों के प्रति उदासीन भाव रखना, क्योंकि इसके अभाव में साधना के मार्ग पर चलना सम्भव नहीं होता। वस्तुतः निर्वेद निष्काम-भावना या अनासक्त दृष्टि के विकास का आवश्यक अंग है।

४. अनुकम्पा—इस शब्द का शाब्दिक निर्वचन इस प्रकार है अनु + कम्प। अनु का अर्थ है तदनुसार, कम्प का अर्थ है कम्पित होना अर्थात् किसी १. अनुसार कम्पित होना। दूसरे शब्दों में दूसरे व्यक्ति के दुःख में पीड़ित होने पर तदनुकूल अनुभूति उत्पन्न होना ही अनुकम्पा है। वस्तुतः दूसरे के सुख-दुःख को अपना सुख-दुःख समझना ही अनुकम्पा है। परमोपकार के नैतिक मिद्धान्त का आधार ही अनुकम्पा है। इसे सहानुभूति भी कहा जा सकता है।

५. आस्तिक्य—आस्तिक्य शब्द आस्तिकता का द्योतक है। दृष्टि, मूल में अस्ति शब्द है जो सत्ता का वाचक है। आस्तिक किसे कहा जाये, इस प्रश्न का उत्तर अनेक रूपों में दिया गया है। कुछ ने कहा जो ईश्वर के अस्तित्व या सत्ता में विश्वास करता है वह आस्तिक है, दूसरे ने कहा जो वेदों में आस्था रखता है वह आस्तिक है। लेकिन जैन विचारणा में आस्तिक और नास्तिक के विभेद का आधार भिन्न है। जैन दर्शन के अनुसार जो पुण्य-पाप, पुनर्जन्म, कर्म-मिद्धान्त और आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार करता है, वह आस्तिक है।

सम्यक्त्व के दूषण (अतिचार)—जैन-विचारकों की दृष्टि में यथार्थता या सम्यक्त्व के पाँच दूषण (अतिचार) माने गये हैं जो सत्य या यथार्थता को अपने विशुद्ध स्वरूप से जानने अथवा अनुभूत करने में बाधक हैं। अतिचार वह दोष है जिसमें व्रत-भंग तो नहीं होता लेकिन उसकी सम्यक्ता प्रभावित होती है—सम्यक् दृष्टिकोण की यथार्थता को प्रभावित करने वाले तीन दोष हैं—१. चल, २. मल और ३. अगाढ। चल दोष से तात्पर्य यह है कि व्यक्ति अन्तःकरण में तो यथार्थ दृष्टिकोण के प्रति दृढ़ रहता है, लेकिन कभी कभी क्षणिक रूप में बाह्य आवेगों में प्रभावित हो जाता है। मल वे दोष हैं जो यथार्थ दृष्टिकोण की निर्मलता को प्रभावित करते हैं। मल पाँच हैं :—

१. शंका—वीतराग या अर्हत् के कथनों पर शंका करना उसकी यथार्थता के प्रति सदेहात्मक दृष्टिकोण रखना।

२. **आकांक्षा**—स्वधर्म को छोड़कर पर-धर्म की इच्छा करना या आकांक्षा करना । नैतिक एवं धार्मिक आचरण के फल की कामना करना । नैतिक कर्मों की फला-सक्ति भी साधना-मार्ग में बाधक तत्त्व मानी गयी है ।

३. **विचिकित्सा**—नैतिक अथवा धार्मिक आचरण के फल के प्रति संशय करना अर्थात् सदाचरण का प्रतिफल मिलेगा या नहीं ऐसा मंशय करना । जैन-विचारणा में नैतिक कर्मों की फलाकांक्षा एवं फल-मंशय दोनों को ही अनुचित माना गया है । कुछ जैनाचार्यों के अनुसार इमका अर्थ घृणा भी है ।^१ रोगी एवं ग्लानव्यक्तियों के प्रति घृणा रखना । घृणाभाव व्यक्ति को मेवापथ से विमुख बनाता है ।

४. **मिथ्या दृष्टियों की प्रशंसा**—जिन लोगों का दृष्टिकोण सम्यक् नहीं है ऐसे अयथार्थ दृष्टिकोणवाले व्यक्तियों अथवा मंगठनों की प्रशंसा करना ।

५. **मिथ्या दृष्टियों का अति परिचय**—साधनात्मक अथवा नैतिक जीवन के प्रति जिनका दृष्टिकोण अयथार्थ है ऐसे व्यक्तियों से घनिष्ठ सम्बन्ध रखना । संगति का असर व्यक्ति के जीवन पर काफी अधिक होता है । चरित्र के निर्माण एवं पतन दोनों पर ही संगति का प्रभाव पड़ता है, अतः सदाचारी पुरुष का अनैतिक आचरण करने वाले लोगों से अति परिचय या घनिष्ठ सम्बन्ध रखना उचित नहीं माना गया है ।

कविवर बनारसीदास जी ने नाटक समयसार में सम्यक्त्व के अतिचारों की एक भिन्न सूची प्रस्तुत की है । उनके अनुसार सम्यक् दशन के निम्न पांच अतिचार हैं :— १. लोकभय, २. सामागिक सुखों के प्रति आमक्ति, ३. भावी जीवन में सामागिक सुखों के प्राप्त करने की इच्छा, ४. मिथ्याशास्त्रों की प्रशंसा एवं ५. मिथ्या-मतियों की सेवा ।^२

अगाढ़ दोष वह दोष है जिसमें अस्थिरता रहती है । जिस प्रकार हिलते हुए दर्पण में यथार्थ रूप तो दिखता है, लेकिन वह अस्थिर होता है । इसी प्रकार अस्थिर चित्त में सत्य प्रकट तो होता है, लेकिन अस्थिर रूप में । जैन-विचारणा के अनुसार उपर्युक्त दोषों की सम्भावना क्षायोपगमिक सम्यक्त्व में होती है, उपशम सम्यक्त्व और क्षायिक सम्यक्त्व में नहीं होती, क्योंकि उपशम सम्यक्त्व की समयवधि ही इतनी क्षणिक होती है कि दोष होने का समय नहीं रहता और क्षायिक सम्यक्त्व पूर्ण शुद्ध होता है, अतः वहाँ भी दोषों की सम्भावना नहीं रहती ।

सम्यग्दर्शन के आठ दर्शनाचार—उत्तराध्यायनसूत्र में सम्यग्दर्शन की साधना के आठ अंगों का वर्णन है । दर्शन-विशुद्धि एवं उसके संवर्द्धन और संरक्षण के लिए इनका पालन आवश्यक है । आठ अंग इस प्रकार हैं :—

१. देखिये—गोम्मटसार-जीवकाण्ड गाथा २९ की अंग्रेजी टीका जे०एल० जैनी, पृष्ठ २२
२. नाटकसमयसार, १३।३८

- (१) निश्शंकित, (२) निःकाक्षित, (३) निर्विचिकित्सा, (४) अमूढदृष्टि,
(५) उपवृंहण, (६) स्थिरीकरण, (७) वात्सल्य और (८) प्रभावना ।^१

(१) निश्शंकता—मंशयशीलता का अभाव ही निश्शंकता है। जिन-प्रणीत तत्त्व दर्शन में शका नहीं करना, उसे यथार्थ एवं सत्य मानना ही निश्शंकता है।^२ संशयशीलता साधना की दृष्टि में विघातक तत्त्व है। जिस साधक की मन स्थिति संशय के हिंडोले में झूल रही हो वह इस संसार में झूलना रहता है (गश्मिण कर्ता रहता है) और अपने लक्ष्य को नहीं पा सकता। साधना के लक्ष्य की प्राप्ति के लिए माध्य, साधक और साधना-पथ तीनों पर अविचल धृढा होनी चाहिए। साधक में जिस क्षण भी इन तीनों में से एक के प्रति भी संदेह उत्पन्न होता है, वह साधना में च्युत हो जाता है यही कारण है कि जैन साधना निश्शंकता को आवश्यक मानती है। निश्शंकता की इस धारणा को प्रज्ञा और तर्क की विरोधी नहीं मानना चाहिए। संशय ज्ञान के विकास में साधन हो सकता है, लेकिन उसे साध्य मान लेना अथवा संशय में ही रुक जाना साधक के लिए उपयुक्त नहीं है मूलाचार में निश्शंकता को निर्भयता माना गया है।^३ नैतिकता के लिए पूर्ण निर्भय जीवन आवश्यक है। भय पर स्थित नैतिकता गच्ची नैतिकता नहीं है।

(२) निष्काक्षता—स्वकीय आनन्दमय परमात्मस्वरूप में निगटवान् रहना और किसी भी पर-भाव की आकांक्षा या इच्छा नहीं करना निष्काक्षता है। साधनान्मक जीवन में भौतिक वैभव, ऐहिक तथा पारलौकिक सुख को लक्ष्य बनाना हा जैन दर्शन के अनुसार “काक्षा” है।^४ किसी भी लौकिक और पारलौकिक कामना का लेकर साधनान्मक जीवन में प्रविष्ट होना जैन विचारणा को मान्य नहीं है। वह ऐसी साधना को वास्तविक साधना नहीं कहती है, क्योंकि वह आत्म-वन्दित नहीं है। भौतिक सुखों और उपलब्धियों के पीछे भागनेवाला साधक चमत्कार और प्रलोभन के पीछे किसी भी क्षण लक्ष्यच्युत हो सकता है। इस प्रकार जैन-साधना में यह माना गया है कि साधक को साधना के क्षेत्र में प्रविष्ट होने के लिए निष्काक्षित अथवा निष्कामभाव से युक्त होना चाहिए। आचार्य अमृतचन्द्र ने पुरुषार्थमिद्व्युपाय में निष्काक्षता का अर्थ—‘एकान्तिक मान्यताओं से दूर रहना’ किया है।^५ इस आधार पर अनाग्रह युक्त दृष्टिकोण सम्यक्त्व के लिए आवश्यक है।

(३) निर्विचिकित्सा—विचिकित्सा के दो अर्थ हैं :—

(अ) मैं जो धर्म-क्रिया या साधना कर रहा हूँ इसका फल मुझे मिलेगा या नहीं, मेरी यह साधना व्यर्थ तो नहीं चली जावेगी, ऐसी आशंका रखना “विचिकित्सा”

१. उत्तराध्ययन, २८।३१

२. आचाराग, १।५।५।१६३

३. मूलाचार, २।५२-५३

४. रत्नकरण्डकश्रावकाचार, १२

५. पुरुषार्थ सिद्धयुपाय २३

कहलाती है। इस प्रकार साधना अथवा नैतिक क्रिया के फल के प्रति शंकाकुल बने रहना विचिकित्सा है। शंकालु हृदय साधक में स्थिरता और धैर्य का अभाव होता है और उसकी साधना सफल नहीं हो पाती। अतः साधक के लिए यह आवश्यक है कि वह इस प्रतीति के साथ नैतिक आचरण का प्रारम्भ करे कि क्रिया और फल का अविनाभावी सम्बन्ध है और यदि नैतिक आचरण किया जावेगा तो निश्चित रूप से उसका फल होगा ही। इस प्रकार क्रिया के फल के प्रति सन्देह न होना ही निर्विचिकित्सा है।

(ब) कुछ जैनाचार्यों के अनुसार तपस्वी एवं संयमपरायण मुनियों के दुर्बल, जर्जर शरीर अथवा मलिन वेशभूषा को देखकर मन में ग्लानि लाना विचिकित्सा है, अतः साधक की वेशभूषा एवं शरीरादि बाह्य रूप पर ध्यान न देकर उसके साधनात्मक गुणों पर विचार करना चाहिए। वेशभूषा एवं शरीर आदि बाह्य सौन्दर्य पर दृष्टि को केन्द्रित न करके उसे आत्म-सौन्दर्य पर केन्द्रित करना ही सच्ची निर्विचिकित्सा है। आचार्य समन्तभद्र का कथन है, शरीर तो स्वभाव से ही अपवित्र है, उसकी पवित्रता तो सम्यग्-ज्ञान-दर्शन-चारित्र्यरूप रत्नत्रय के सदाचरण से ही है अतएव गुणीजनों के शरीर से घृणा न कर उसके गुणों में प्रेम करना निर्विचिकित्सा है।^१

४. **अमूढदृष्टि**—मूढ़ता अर्थात् अज्ञान। हेय और उपादेय, योग्य और अयोग्य के मध्य निर्णायक क्षमता का अभाव ही मूढ़ता है। मूढ़ताएँ तीन प्रकार हैं—१. देवमूढ़ता, २. लोकमूढ़ता, ३. समयमूढ़ता।

(अ) **देवमूढ़ता**—साधना का आदर्श कौन है ? उपास्य बनने की क्षमता किसमें है ? ऐसे निर्णायक ज्ञान का अभाव ही देवमूढ़ता है, इसके कारण साधक गलत आदर्श और उपास्य का चयन कर लेता है। जिसमें उपास्य अथवा साधना का आदर्श बनने की योग्यता नहीं है उसे उपास्य बना लेना देवमूढ़ता है। काम-क्रोधादि आत्म-विकारों के पूर्ण विजेता, वीतराग एवं अविकल ज्ञान और दर्शन से युक्त परमात्मा को ही अपना उपास्य और आदर्श बनाना ही देव के प्रति अमूढदृष्टि है।

(ब) **लोकमूढ़ता**—लोक-प्रवाह और रुढ़ियों का अन्धानुकरण ही लोकमूढ़ता है। आचार्य समन्तभद्र कहते हैं कि 'नदियों एवं सागर में स्नान करने से आत्मा की शुद्धि मानना, पत्थरों का ढेर कर उससे मुक्ति समझना अथवा पर्वत से गिरकर या अग्नि में जलकर प्राण-विमर्जन करना आदि लोकमूढ़ताएँ हैं।'^२

(स) **समयमूढ़ता**—समय का अर्थ िद्वान्त या शास्त्र भी है। इस अर्थ में सैद्धान्तिक ज्ञान या शास्त्रीय ज्ञान का अभाव समय-मूढ़ता है।

५. **उपबृंहण**—वृद्धि धातु के साथ उप उपसर्ग लगाने से उपबृंहण शब्द निष्पन्न हुआ है जिसका अर्थ है वृद्धि करना, पोषण करना। अपने आध्यात्मिक गुणों का विकास

करना ही उपबृंहण है।^१ सम्यक् आचरण करनेवाले गुणीजनों की प्रशंसा आदि करके उनके सम्यक् आचरण में योग देना उपबृंहण है।

(६) स्थिरीकरण—कभी-कभी ऐसे अवसर उपस्थित हो जाते हैं जब साधक भौतिक प्रलोभन एवं माधनासम्बन्धी कठिनाइयों के कारण पथच्युत हो जाता है। अतः ऐसे अवसरों पर स्वयं को पथच्युत होने से बचाना और पथच्युत साधकों को धर्म-मार्ग में स्थिर करना स्थिरीकरण है। सम्यग्दृष्टिमम्पन्न साधकों को न केवल अपने विकास की चिन्ता करनी होती है वरन् उनका यह भी कर्तव्य है कि वह ऐसे साधकों को जो धर्म-मार्ग में विचलित या पतित हो गये हैं उन्हें धर्म-मार्ग में स्थिर करे। जैन-दर्शन यह मानता है कि व्यक्ति या समाज की भौतिक सेवा मच्ची सेवा नहीं है, मच्ची सेवा तो है उसे धर्म-मार्ग में स्थिर करना। जैनाचार्यों का कथन है कि व्यक्ति अपने शरीर के चमड़े के जूते बनाकर अपने माता-पिता को पहिनावे अर्थात् उनके प्रति इतना अधिक आत्मोत्सर्ग का भाव रखे तो भी वह उनके ऋण में उऋण नहीं हो सकता। वह माता-पिता के ऋण से उऋण तभी माना जाता है जब वह उन्हें मार्ग में स्थिर करता है। दूसरे शब्दों में उनकी साधना में सहयोग देना है। अतः धर्म-मार्ग से च्युत होनेवाले व्यक्तियों को धर्म-मार्ग में पुनः स्थिर करना साधक का कर्तव्य माना गया है। पतन दो प्रकार का है—१. दर्शन विकृति अर्थात् दृष्टिकोण की विकृति और २ चारित्र्य विकृति अर्थात् धर्म-मार्ग से च्युत होना। दोनों ही स्थितियों में उसे यथोचित बोध देकर स्थिर करना चाहिए।^२

(७) वात्सल्य—धर्म का आचरण करनेवाले समान गण-शील माथियों के प्रति प्रेमभाव रखना वात्सल्य है। आचार्य समन्तभद्र कहते हैं 'स्वधर्मियों एवं गुणियों के प्रति निष्कपट भाव में प्रीति रखना और उनकी यथोचित सेवा-शुश्रूषा करना वात्सल्य है।^३ वात्सल्य में मात्र समर्पण और प्रपन्न का भाव होता है। वात्सल्य धर्म-शामन के प्रति अनुराग है। वात्सल्य का प्रतीक गाय और गोवत्स (बछड़ा) का प्रेम है। जिस प्रकार गाय बिना किसी प्रतिफल की अपेक्षा के बछड़े को मकट में देखकर अपने प्राणों को भी जोखिम में डाल देती है, इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि साधक का भी यह कर्तव्य है कि वह धार्मिकजनों के सहयोग और सहकार के लिए कुछ भा उठा न रखे। वात्सल्य संघ-धर्म या सामाजिक भावना का केन्द्रिय तत्त्व है।

(८) प्रभावना—साधना के क्षेत्र में स्व-पर कल्याण की भावना होती है। जैसे पुष्प अपनी सुवास में स्वयं भी सुवासित होता है और दूंगरे को भी सुवासित करता है वैसे ही साधक सदाचरण और ज्ञान की मोरभ में स्वयं भी मुरझित होता है और जगत्

१. पुरुषार्थसिद्धयुपाय, २७

२. बह्वी, २८

३. रत्नकरण्डकश्रावकाचार, १७

को भी मुग्धित करता है। माधना, सदाचरण और ज्ञान की सुरभि द्वारा जगत् के अन्य प्राणियों को धर्म-मार्ग की ओर आकर्षित करना ही प्रभावना है।^१ प्रभावना आठ प्रकार की है:—(१) प्रवचन, (२) धर्म-कथा, (३) वाद, (४) नैमित्तिक, (५) तप, (६) विद्या, (७) प्रसिद्ध व्रत ग्रहण करना और (८) कवित्वशक्ति।

सम्यग्दर्शन की साधना के छह स्थान—जिम प्रकार बौद्ध-साधना के अनुसार 'दुःख है, दुःख का कारण है, दुःख में निवृत्ति हो सकती है और दुःखनिवृत्ति का मार्ग है' इन चार आर्य-मन्थों की स्वीकृति सम्यग्दृष्टि है, उसी प्रकार जैन-माधना के अनुसार पट् स्थानकों^३ (छह बातों) की स्वीकृति सम्यग्दृष्टि है—(१) आत्मा है, (२) आत्मा नित्य है, (३) आत्मा अपने कर्मों का कर्ता है, (४) आत्मा कृत कर्मों के फल का भोक्ता है, (५) आत्मा मुक्ति प्राप्त कर सकता है और (६) मुक्ति का उपाय (मार्ग) है।

जैन तत्त्व-विचारणा के अनुसार इन पट्स्थानकों पर दृढ़ प्रतीति सम्यग्दर्शन की साधना का आवश्यक अंग है। दृष्टिकोण की विशुद्धता एवं सदाचार दोनों ही इन पर निर्भर हैं; ये पट्स्थानक जैन-नैतिकता के केन्द्र बिन्दु हैं।

बौद्ध-दर्शन में सम्यग्दर्शन का स्वरूप—बौद्ध-परम्परा में सम्यग्दर्शन के सामानार्थी सम्यग्दृष्टि, सम्यग्ममाधि, श्रद्धा एवं चित्त शब्द मिलते हैं। बुद्ध ने अपने त्रिविध साधना-मार्ग में कही शील, समाधि और प्रज्ञा, कहीं शील, चित्त और प्रज्ञा और कहीं शील, श्रद्धा और प्रज्ञा का विवेचन किया है। बौद्ध-परम्परा में समाधि, चित्त और श्रद्धा का प्रयोग सामान्यतया एक ही अर्थ में हुआ है। वस्तुतः श्रद्धा चित्त-विकल्प की शून्यता की ओर ही ले जाती है। श्रद्धा के उत्पन्न हो जाने पर विकल्प समाप्त हो जाते हैं। उसी प्रकार समाधि भी अवस्था में भी चित्त-विकल्पों की शून्यता होती है, अतः दोनों को एक ही माना जा सकता है। श्रद्धा और समाधि दोनों ही चिन् की अवस्थाएँ हैं, अतः उनके स्थान पर चित्त का प्रयोग भी किया गया है। क्योंकि चित्त की एकाग्रता ही समाधि है और चित्त की भावपूर्ण अवस्था ही श्रद्धा है। अतः चित्त, समाधि और श्रद्धा एक ही अर्थ की अभिव्यक्ति करने हैं। यद्यपि अपेक्षा-भेद से इनके अर्थों में भिन्नता भी है। श्रद्धाबुद्ध, संघ और धर्म के प्रति अनन्य निष्ठा है तो समाधि चित्त की शान्त अवस्था है।

बौद्ध-परम्परा में सम्यग्दर्शन का अर्थ-साम्य बहुत कुछ सम्यग्दृष्टि से है। जिस प्रकार जैन-दर्शन में सम्यग्दर्शन तत्त्व-श्रद्धा है उसी प्रकार बौद्ध-दर्शन में सम्यग्दृष्टि चार आर्य सत्यों के प्रति श्रद्धा है। जिस प्रकार जैन-दर्शन में सम्यग्दर्शन का अर्थ देव,

१. पुरुषार्थसिद्धिचुपाय, ३०

२. आत्मा छे, ते नित्य छे, छे कर्ता निजकर्म।

छे भोक्ता वणी मोक्ष छे, मोक्ष उपाय सुधर्म ॥—आत्मसिद्धिशास्त्र, पृष्ठ ४१

गुरु और धर्म के प्रति निष्ठा माना गया है, उसी प्रकार बौद्ध-दर्शन में श्रद्धा का अर्थ बुद्ध, संघ और धर्म के प्रति निष्ठा है। जिस प्रकार जैन-दर्शन में देव के रूप में अरहंत को साधना का आदर्श माना गया है, उसी प्रकार बौद्ध-परम्परा में साधना के आदर्श के रूप में बुद्ध और बुद्धत्व मान्य है। साधना-मार्ग के रूप में दोनों ही धर्म के प्रति निष्ठा को आवश्यक मानते हैं। जहाँ तक साधना के पथ-प्रदर्शक का प्रश्न है, जैन-परम्परा में पथ-प्रदर्शक के रूप में गुरु को स्वीकार किया गया है, जबकि बौद्ध-परम्परा उसके स्थान पर संघ को स्वीकार करती है।

जैन-दर्शन में सम्यग्दर्शन के दृष्टिकोणपरक और श्रद्धापरक ऐसे दो अर्थ स्वीकृत रहे हैं। जबकि बौद्ध-परम्परा में श्रद्धा और सम्यग्दृष्टि ये दो भिन्न तथ्य माने गये हैं। फिर भी दोनों समवेत रूप में जैन-दर्शन के सम्यग्दर्शन के अर्थ की अवधारणा को बौद्ध-दर्शन में भी प्रस्तुत कर देते हैं।

बौद्ध-परम्परा में सम्यग्दृष्टि का अर्थ दुःख, दुःख के कारण, दुःख निवृत्ति का मार्ग और दुःख-विमुक्ति इन चार आर्य-सत्यों की स्वीकृति है। जिस प्रकार जैन-दर्शन में वह जीवादि नव तत्त्वों का श्रद्धान है, उसी प्रकार बौद्ध-दर्शन में वह चार आर्य-सत्यों का श्रद्धान है।

यदि हम सम्यग्दर्शन को तत्त्वदृष्टि या तत्त्व-श्रद्धान से भिन्न श्रद्धापरक अर्थ में लेते हैं तो बौद्ध-परम्परा में उसकी तुलना श्रद्धा से की जा सकती है। बौद्ध-परम्परा में श्रद्धा पाँच इन्द्रियों में प्रथम इन्द्रिय, पाँच बलों में अन्तिम बल और स्रोतापन्न अवस्था का प्रथम अंग मानी गई है। बौद्ध-परम्परा में श्रद्धा का अर्थ चित्त की प्रसादमयी अवस्था है। जब श्रद्धा चित्त में उत्पन्न होती है तो वह चित्त को प्रीति और प्रमोद से भर देती है और चित्तमलों को नष्ट कर देती है। बौद्ध-परम्परा में श्रद्धा अन्धविश्वास नहीं, वरन् एक बुद्धि-सम्मत अनुभव है। यह विश्वास करना नहीं, वरन् माक्षाकार के पश्चात् उत्पन्न तत्त्व-निष्ठा है। बुद्ध एक ओर यह मानते हैं कि धर्म का ग्रहण स्वयं के द्वारा जानकर ही करना चाहिए। समग्र कालामसुत्त में उन्होंने इसे मज्झिमस्फटि किया है। दूसरी ओर वे यह भी आवश्यक समझते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति बुद्ध, धर्म और संघ के प्रति निष्ठावान् रहे। बुद्ध श्रद्धा को प्रज्ञा से समन्वित करके चलते हैं। मज्झिमनिकाय में बुद्ध यह स्पष्ट कर देते हैं कि समीक्षा के द्वारा ही उचित प्रतीत होने पर धर्म को ग्रहण करना चाहिए।^१ विवेक और समीक्षा मदैव ही बुद्ध को स्वीकृत रहे हैं। बुद्ध कहते थे कि भिक्षुओं, क्या तुम शास्ता के गौरव से तो 'हो' नहीं कह रहे हो? भिक्षुओं, जो तुम्हारा अपना देखा हुआ, अपना अनुभव किया हुआ है क्या उसी को तुम कह रहे हो?^२ इस प्रकार बुद्ध श्रद्धा को प्रज्ञा से समन्वित करते हैं। सामान्यतया बौद्ध-दर्शन

१. मज्झिमनिकाय, १।५।७

२. वही, १।४।८

मे श्रद्धा को प्रथम और प्रज्ञा को अन्तिम स्थान दिया गया है। साधनामार्ग की दृष्टि से श्रद्धा पहले आती है और प्रज्ञा उसके पश्चात् उत्पन्न होती है। श्रद्धा के कारण ही धर्म का श्रवण, ग्रहण, परीक्षण और वीर्यारम्भ होता है। नैतिक जीवन के लिए श्रद्धा कैसे आवश्यक होती है, इसका सुन्दर चित्रण बौद्ध-परम्परा के मौन्दरनन्द नामक ग्रन्थ में मिलता है। उसमें बुद्ध नन्द के प्रति कहते हैं कि पृथ्वी के भीतर जल है यह श्रद्धा जब मनुष्य को होती है तब प्रयोजन होने पर पृथ्वी को प्रयत्नपूर्वक खोदता है। भूमि से अन्न की उत्पत्ति होती है, यदि यह श्रद्धा कृपक में न हो तो वह भूमि में बीज ही नहीं डालेगा। धर्म की उत्पत्ति में यही श्रद्धा उत्तम कारण है। जब तक मनुष्य तत्त्व को देख या सुन नहीं लेता, तब तक उसकी श्रद्धा स्थिर नहीं होती। साधना के क्षेत्र में प्रथम अवस्था में श्रद्धा एक परिकल्पना के रूप में ग्रहण होती है और वही अन्त में तत्त्व-माधात्कार बन जाती है। बुद्ध ने श्रद्धा और प्रज्ञा अथवा दूसरे शब्दों में जीवन के बौद्धिक और भावात्मक पक्षों में समन्वय किया है। यह ऐसा समन्वय है जिसमें न तो श्रद्धा अन्धश्रद्धा बनती है और न प्रज्ञा केवल बौद्धिक या तर्कात्मक ज्ञान बन कर रह जाती है।

जिस प्रकार जैन-दर्शन में सम्यग्दर्शन के शका, आकाशा, विचिकित्सा आदि दोष हैं उसी प्रकार बौद्ध-परम्परा में भी पाँच नीवरण माने गये हैं। वे इस प्रकार हैं :— १. कामच्छन्द (कामभोगों की चाह), २. अब्यापाद (अविहिंसा), ३. स्न्यानमूढ (मानसिक और चैतन्यिक आलस्य), ४. औद्धत्य-कौकृत्य (चित्त की चंचलता) और ५. विचिकित्सा (शका)।^१ तुलनात्मक दृष्टि से देखे तो बौद्ध-परम्परा का कामच्छन्द जैन-परम्परा के काशा नामक अतिचार के समान है। इसी प्रकार विचिकित्सा भी दोनों दर्शनों में स्वीकृत है। जैन-परम्परा में सगय और विचिकित्सा दोनों अलग-अलग माने गये हैं, लेकिन बौद्ध-परम्परा दोनों का अन्तर्भाव एक में ही कर देती है। इस प्रकार कुछ सामान्य मतभेदों को छोड़ कर जैन और बौद्ध दृष्टिकोण एक-दूसरे के निकट ही आते हैं।

गीता में श्रद्धा का स्वरूप एवं वर्गीकरण—गीता में सम्यग्दर्शन के स्थान पर श्रद्धा का प्रत्यय ग्राह्य है। जैन-परम्परा में सामान्यतया सम्यग्दर्शन दृष्टिपरक अर्थ में स्वीकार हुआ है और अधिक से अधिक उसमें यदि श्रद्धा का तत्त्व समाहित है तो वह तत्त्व श्रद्धा ही है। लेकिन गीता में श्रद्धा शब्द का अर्थ प्रमुख रूप से ईश्वर के प्रति अनन्य-निष्ठा ही माना गया है, अतः गीता में श्रद्धा के स्वरूप पर विचार करने समय यह ध्यान में रखना चाहिए कि जैन-दर्शन में श्रद्धा का जो अर्थ है वह गीता में नहीं है।

यद्यपि गीता यह स्वीकार करती है कि नैतिक जीवन के लिए संशयरहित होना

आवश्यक है। श्रद्धारहित यज्ञ, तप, दान आदि सभी नैतिक कर्म निरर्थक माने गये हैं।^१ गीता में श्रद्धा तीन प्रकार की वर्णित है—१. सात्त्विक, २. राजस और ३. तामस। सात्त्विक श्रद्धा सत्त्वगुण से उत्पन्न होकर देवताओं के प्रति होती है। राजस श्रद्धा यज्ञ और राक्षसों के प्रति होती है, इसमें रजोगुण की प्रधानता होती है। तामस श्रद्धा भूत-प्रेत आदि के प्रति होती है।^२

जैसे जैन-दर्शन में संदेह सम्यग्दर्शन का दोष है, वैसे ही गीता में भी संशयात्मकता दोष है।^३ जिस प्रकार जैन-दर्शन में फलाकांक्षा सम्यग्दर्शन का अतिचार (दोष) माना गई है, उसी प्रकार गीता में भी फलाकांक्षा को नैतिक जीवन का दोष माना गया है। गीता के अनुसार जो फलाकांक्षा से युक्त होकर श्रद्धा रखता है अथवा भक्ति करता है वह साधक निम्न कोटि का ही है। फलाकांक्षायुक्त श्रद्धा व्यक्ति को आध्यात्मिक प्रगति की दृष्टि से आगे नहीं ले जाती। गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं कि 'जो लोग विवेक-ज्ञान से रहित होकर तथा भोगों की प्राप्ति विषयक कामनाओं से युक्त हो मुझ परमात्मा को छोड़ देवताओं की शरण ग्रहण करते हैं, मैं उन लोगों की श्रद्धा उनमें स्थिर कर देता हूँ और उम श्रद्धा से युक्त होकर वे उन देवताओं की आराधना के द्वारा अपनी कामनाओं की पूर्ति करने हैं। लेकिन उन अल्प-बुद्धि लोगों का वह फल नाशवान् होता है। देवताओं का पूजन करने वाले देवताओं को प्राप्त होने हैं, लेकिन मुझ परमात्मा की भक्ति करनेवाला मुझे ही प्राप्त होता है।'^४

गीता में श्रद्धा या भक्ति चार प्रकार की कही गई है—(१) ज्ञान प्राप्त करने के पश्चात् होने वाली श्रद्धा या भक्ति—परमात्मा का माक्षात्कार कर लेने के पश्चात् उनके प्रति जो निष्ठा होती है वह, एक ज्ञानी की निष्ठा मानी गई है। (२) जिज्ञासा की दृष्टि से परमात्मा पर श्रद्धा रखना, श्रद्धा या भक्ति का दूसरा रूप है। इसमें श्रद्धा तो होती है लेकिन वह पूर्णतया संशयरहित नहीं होती, जब कि प्रथम स्थिति में होनेवाली श्रद्धा पूर्णतया संशयरहित होती है। संशयरहित श्रद्धा तो साक्षात्कार के पश्चात् ही सम्भव है। जिज्ञासा की अवस्था में संशय बना ही रहता है। अतः श्रद्धा का यह स्तर प्रथम की अपेक्षा निम्न ही माना गया है। (३) तीसरे स्तर की श्रद्धा आर्त-व्यक्ति की होती है। कठिनाई में फँसा व्यक्ति जब स्वयं अपने को उमसे उबारने में असमर्थ पाता है और इसी दैन्यभाव से किसी उद्धारक के प्रति अपनी निष्ठा को स्मरण करता है, तो उसकी यह श्रद्धा या भक्ति एक दुःखी या आर्त व्यक्ति की भक्ति ही होती है। श्रद्धा या भक्ति का यह स्तर पूर्वोक्त दोनों स्तरों से निम्न होता है। (४) श्रद्धा या भक्ति का चौथा स्तर वह है जिसमें श्रद्धा का उदय स्वार्थ के वशीभूत होकर होता है। यहाँ श्रद्धा कुछ

१. गीता, १७।१३

२. वही, ४।४०

३. वही, १७।२-४

४. वही, ७।२०-२३

पाने के लिए की जाती है। यह फलाकांक्षा की पूर्ति के लिए की जाने वाली श्रद्धा अत्यन्त निम्न स्तर की मानी गयी है। वस्तुतः इसे श्रद्धा केवल उपचार में ही कहा जाता है। अपनी मूल भावनाओं में तो यह एक व्यापार अथवा ईश्वर को ठगने का एक प्रयत्न है। ऐसी श्रद्धा या भक्ति नैतिक प्रगति में किसी भी अर्थ में सहायक नहीं होती। नैतिक दृष्टि से केवल ज्ञान के द्वारा अथवा जिज्ञासा के लिए की गयी श्रद्धा का ही कोई अर्थ और मूल्य हो सकता है।^१

तुलनात्मक दृष्टि से विचार करते समय हमें यह बात ध्यान में रखना चाहिए कि गीता में स्वयं भगवान् के द्वारा अनेक बार यह आश्वासन दिया गया है कि जो मेरे प्रति श्रद्धा रखेगा वह बन्धनों से छूटकर अन्त में मुझे ही प्राप्त होगा। गीता में भक्त के योगक्षेम की जिम्मेदारी स्वयं भगवान् ही वहन करने हैं, जबकि जैन और बौद्ध दर्शनों में ऐसे आश्वासनों का अभाव है। गीता में वैयक्तिक ईश्वर के प्रति जिम निष्ठा का उद्बोधन है, वह सामान्यतया जैन और बौद्ध परम्पराओं में अनुपलब्ध ही है।

उपसंहार—सम्यग्दर्शन अथवा श्रद्धा का जीवन में क्या मूल्य है इस पर भी विचार करना अपेक्षित है। यदि हम सम्यग्दर्शन को दृष्टिपरक अर्थ में स्वीकार करते हैं, जैसा कि सामान्यतया जैन और बौद्ध विचारणाओं में स्वीकार किया गया है, तो उसका हमारे जीवन में एक महत्वपूर्ण स्थान सिद्ध होता है। सम्यग्दर्शन जीवन के प्रति एक दृष्टिकोण है। वह अनासक्त जीवन जीने की कला का केन्द्रीय तत्त्व है। हमारे चरित्र या व्यक्तित्व का निर्माण इसी जीवनदृष्टि के आधार पर होता है। गीता में इसी को यह कह कर बताया है कि यह पुरुष श्रद्धामय है और जैसी श्रद्धा होती है वैसा ही वह बन जाता है। हम अपने को जो और जैसा बनाना चाहते हैं वह इसी बात पर निर्भर है कि हम अपनी जीवनदृष्टि का निर्माण भी उसी के अनुरूप करें। क्योंकि व्यक्ति की जैसी दृष्टि होती है वैसा ही उसका जीवन जीने का ढंग होता है और जैसा उसका जीने का ढंग होता है वैसा ही उसका चरित्र बन जाता है। और जैसा उसका चरित्र होता है वैसा ही उसके व्यक्तित्व का उभार होता है। अतः एक यथार्थ दृष्टिकोण का निर्माण जीवन की सबसे प्राथमिक आवश्यकता है।

यदि हम गीता के अनुसार सम्यग्दर्शन अथवा श्रद्धा को आस्तिक बुद्धि के अर्थ में लेते हैं और उसे समर्पण की वृत्ति मानते हैं तो भी उसका महत्त्व निर्विवाद रूप से बहुत अधिक है। जीवन दुःख, पीड़ा और बाधाओं से भरा है। यदि व्यक्ति इसके बीच रहते हुए किसी ऐसे केन्द्र को नहीं खोज निकालता जो कि उसे इन बाधाओं और पीड़ाओं से उबारें तो उसका जीवन सुख और शान्तिमय नहीं हो सकता है। जिस प्रकार परिवार में बालक अपने योगक्षेम की सम्पूर्ण जिम्मेदारी माता-पिता पर छोड़कर

चिन्ताओं से मुक्त एवं तनावों से रहित सुख और शान्तिपूर्ण जीवन जीता है, उसी प्रकार साधक व्यक्ति भी अपने योगक्षेम की समस्त जिम्मेदारियों को परमात्मा पर छोड़ कर एक निश्चिन्त, तनावरहित, शान्त और सुखद जीवन जी सकता है। इस प्रकार तनावरहित, शान्त और समत्वपूर्ण जीवन जीने के लिए सम्यग्दर्शन से या श्रद्धा युक्त होना आवश्यक है। उसी से वह दृष्टि मिलती है जिसके आधार पर हम अपने ज्ञान को भी सही दिशा में नियोजित कर उसे यथार्थ बना लेते हैं।

सम्यग्ज्ञान (ज्ञानयोग)

जैन नैतिक साधना में ज्ञान का स्थान—अज्ञान दशा में विवेक-शक्ति का अभाव होता है और जबतक विवेकाभाव है, तब तक उचित और अनुचित का अन्तर ज्ञात नहीं होता। इसीलिए दशवैकालिकमूत्र में कहा है भला, अज्ञानी मनुष्य क्या (साधना) करेगा? वह श्रेय (शुभ) और पाप (अशुभ) को कैसे जान सकेगा? जैन-साधना-मार्ग में प्रविष्ट होने की पहली शर्त यही है कि व्यक्ति अपने अज्ञान अथवा अयथार्थ ज्ञान का निराकरण कर सम्यक् (यथार्थ) ज्ञान को प्राप्त करे। साधना-मार्ग के पथिक के लिए जैन ऋषियों का चिर-सन्देश है कि प्रथम ज्ञान और तत्पश्चात् अहिंसा का आचरण; मयमी साधक की साधना का यही क्रम है। साधक के लिए स्व-परस्वरूप का भान, हेय और उपादेय का ज्ञान और शुभाशुभ का विवेक साधना के राजमार्ग पर बढ़ने के लिए आवश्यक है। उपर्युक्त ज्ञान की साधनात्मक जीवन के लिए क्या आवश्यकता है इसका क्रमिक और सुन्दर विवेचन दशवैकालिकमूत्र में मिलता है। उसमें आचार्य लिखते हैं कि जो आत्मा और अनात्मा के यथार्थ स्वरूप को जानता है ऐसा ज्ञानवान् साधक साधना (मयमी) के स्वरूप को भलीभाँति जान लेता है, क्योंकि जो आत्मस्वरूप और जडस्वरूप को यथार्थ रूपेण जानता है, वह सभी जीवात्माओं के संसार-परिभ्रमण रूप विविध (मानव-पशु-आदि) गतियों को जान भी लेता है और जो इन विविध गतियों को जानता है, वह (इस परिभ्रमण के कारण रूप) पुण्य, पाप, बन्धन तथा मोक्ष के स्वरूप को भी जान लेता है। पुण्य, पाप, बंधन और मोक्ष के स्वरूप को जानने पर साधक भोगों की निष्मार्गता को समझ लेता है और उनमें विरक्त (आसक्त) हो जाता है। भोगों में विरक्त होने पर बाह्य और आन्तरिक सासारिक सयोगों को छोड़कर मुनिचर्या धारण कर लेता है। तत्पश्चात् उत्कृष्ट संवर (वासनाओं के निःसृजन) में अनुत्तर धर्म का आम्बान करना है, जिससे वह अज्ञानकालिमा-जन्म वर्म-मल को झाड़ देता है और केवलज्ञान और केवल-दर्शन को प्राप्त कर तदन्तर मुक्ति-लाभ कर लेता है।^१ उत्तराध्ययनमूत्र में ज्ञान का महत्त्व बताते हुए कहा गया है कि ज्ञान अज्ञान एवं मोहजन्य अन्धकार को नष्ट कर सर्व तथ्यों (यथार्थता) को प्रकाशित करता है।^२ सत्य के स्वरूप को समझने का एकमेव साधन ज्ञान ही है। आचार्य कुन्दकुन्द कहते हैं, ज्ञान ही मनुष्य-जीवन का मार है।^३

१. अन्नाणी कि काही कि वा नाहिइ छेय पावग ? दशवैकालिक. ८।१० (उत्तरार्ध)।

२. पढमं नाणं तओ दया एवं चिट्ठइ सव्वसंजण। वही, ८।१० (पूर्वार्ध)।

३. वही, ४।१४-२७।

४. उत्तराध्ययन, ३२।२

५. दर्शनपाहुड, ३१

व्यक्ति आस्रव, अशुचि, विभाव और दुःख के कारणों को जानकर ही उनसे निवृत्त हो सकता है।^१

बौद्ध-दर्शन में ज्ञान का स्थान—जैन-साधना के समान बौद्ध-साधना में भी अज्ञान को बंधन का और ज्ञान को मुक्ति का कारण कहा गया है। सुत्तनिपात ने बुद्ध कहने हैं, अविद्या के कारण ही (लोग) बारम्बार जन्म मृत्यु रूपी संसार में आते हैं, एक गति से दूसरी गति (को प्राप्त होते हैं)। यह अविद्या महामोह है, जिसके आश्रित हो (लोग) संसार में आते हैं। जो लोग विद्या से युक्त हैं, वे पुनर्जन्म को प्राप्त नहीं होते।^२ जिस व्यक्ति में ज्ञान और प्रज्ञा होती है वही निर्वाण के समीप होता है।^३ बौद्ध-दर्शन के त्रिविध साधना-मार्ग में प्रज्ञा अनिवार्य अंग है।

गीता में ज्ञान का स्थान—गीता के आचार-दर्शन में भी ज्ञान का महत्त्वपूर्ण स्थान है। शंकरप्रभृति विचारकों की दृष्टि में तो गीता ज्ञान के द्वारा ही मुक्ति का प्रतिपादन करती है।^४ आचार्य शंकर की यह धारणा कहां तक समुचित है, यह विचारणीय विषय है, फिर भी इतना तो निश्चित है कि गीता की दृष्टि में ज्ञान मक्ति का साधन है और अज्ञान विनाश का। गीताकार का कथन है कि अज्ञानी, अश्रद्धालु और सशययुक्त व्यक्ति विनाश को प्राप्त होते हैं।^५ जबकि ज्ञानरूपी नौका का आश्रय लेकर पापी से पापी व्यक्ति पापरूपी समुद्र में पार हो जाता है।^६ ज्ञान-अग्नि समस्त कर्मों को भस्म कर देती है।^७ इस जगत् में ज्ञान के समान पवित्र करने वाला अन्य कुछ नहीं है।^८

सम्यग्ज्ञान का स्वरूप—ज्ञान मुक्ति का साधन है, लेकिन कौन सा ज्ञान साधना के लिए आवश्यक है? यह विचारणीय है। आचार्य यशोविजयजी ज्ञानसार में लिखते हैं कि मोक्ष के हेतुभूत एक पद का ज्ञान भी श्रेष्ठ है, जबकि मोक्ष की साधना में अनुपयोगी विस्तृत ज्ञान भी व्यर्थ है।^९ ऐसे विशालकाय ग्रन्थों का अध्ययन नैतिक जीवन के लिए अनुपयोगी ही है जिसमें आत्म-विकास सम्भव न हो। जैन नैतिकता यह बताती है कि जिस ज्ञान में स्वरूप का बोध नहीं होता, वह ज्ञान साधना में उपयोगी नहीं है, अल्पतम सम्यग्ज्ञान भी साधना के लिए श्रेष्ठ है। जैन-साधना में सम्यग्ज्ञान को ही साधनत्रय में स्थान दिया गया है। जैन चिन्तकों की दृष्टि में ज्ञान दो प्रकार का हो सकता है, एक सम्यक् और दूसरा मिथ्या। सामान्य जन्दावली में इन्हें गयार्थज्ञान और अयथार्थज्ञान कह सकते हैं। अतः यह विचार अपेक्षित है कि कौनसा ज्ञान सम्यक् है और कौनसा ज्ञान मिथ्या है?

- | | | |
|--------------------|-----------------------|-----------------|
| १. समयसार, ७२ | २. सुत्तनिपात, ३८।६-७ | ३. धम्मपद, ३७० |
| ४. गीता (गी), २।१० | ५. गीता, ४।४० | ६. वही, १।३६ |
| ७. वही, ४।३७ | ८. वही, ४।३८ | ९. ज्ञानसार ५।२ |

सामान्य साधकों के लिए जैनाचार्यों ने ज्ञान की सम्यक्ता और असम्यक्ता का जो आधार प्रस्तुत किया, वह यह है कि तीर्थंकरों के उपदेशरूप गणधर प्रणीत जैनागम यथार्थज्ञान है और शेष मिथ्याज्ञान है।^१ यहाँ ज्ञान के सम्यक् या मिथ्या होने की कसौटी आप्तवचन है। जैनदृष्टि में आप्त वह है जो रागद्वेष से रहित वीतराग या अर्हत् है। नन्दीसूत्र में इसी आधार पर सम्यक् श्रुत और मिथ्या श्रुत का विवेचन हुआ है। लेकिन जैनागम ही सम्यग्ज्ञान है और शेष मिथ्याज्ञान है, यह कसौटी जैनाचार्यों ने मान्य नहीं रखी। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि आगम या ग्रन्थ जो शब्दों के संयोग से निर्मित हुए हैं, वे अपने आपमें न तो सम्यक् हैं और न मिथ्या, उनका सम्यक् या मिथ्या होना तो अध्येता के दृष्टिकोण पर निर्भर है। एक यथार्थ दृष्टिकोण वाले (सम्यक् दृष्टि) के लिए मिथ्या श्रुत (जैनोत्तर आगम ग्रन्थ) भी सम्यक्श्रुत है जबकि एक मिथ्यादृष्टि के लिए सम्यक् श्रुत भी मिथ्याश्रुत है।^२ इस प्रकार अध्येता के दृष्टिकोण की विशुद्धता को भी ज्ञान के सम्यक् अथवा मिथ्या होने का आधार माना गया है। जैनाचार्यों ने यह धारणा प्रस्तुत की कि यदि व्यक्ति का दृष्टिकोण शुद्ध है, सत्यान्वेषी है तो उसको जो भी ज्ञान प्राप्त होगा; वह भी सम्यक् होगा। इसके विपरीत जिसका दृष्टिकोण दुराग्रह दुरभिनिवेश से युक्त है, जिसमें यथार्थ लक्ष्योन्मुखता और आध्यात्मिक जिज्ञासा का अभाव है, उसका ज्ञान मिथ्याज्ञान है।

ज्ञान के स्तर—‘स्व’ के यथार्थ स्वरूप को जानना ज्ञान का कार्य है, लेकिन कौनसा ज्ञान स्व या आत्मा को जान सकता है, यह प्रश्न अधिक महत्वपूर्ण है। भारतीय और पाश्चात्य चिन्तन में इस पर गहराई से विचार किया गया है। गीता में एक और बुद्धि ज्ञान और असम्मोह के नाम से ज्ञान की तीन कक्षाओं का विवेचन उपलब्ध है,^३ तो दूसरी ओर सान्त्विक, राजस और तामस इस प्रकार से ज्ञान के तीन स्तरों का भी निर्देश है।^४ जैन-परम्परा में मति, श्रुति, अवधि, मनःपर्यय और केवल इस प्रकार से ज्ञान के पाँच स्तरों का विवेचन उपलब्ध है।^५ दूसरी ओर अपेक्षाभेद से लौकिक प्रत्यक्ष (इन्द्रियप्रत्यक्ष) परोक्ष (बौद्धिकज्ञान और आगम) और अलौकिक प्रत्यक्ष (आत्म-प्रत्यक्ष) ऐसे तीन स्तर भी माने जा सकते हैं। आचार्य हरिभद्र ने जैन-दृष्टि और गीता का समन्वय करते हुए इन्द्रियजन्य ज्ञान को बुद्धि, आगमज्ञान को ज्ञान और सद्गुष्ठान (अप्रमत्तता) को असम्मोह कहा है।^६ इतना ही नहीं, आचार्य ने उनमें बुद्धि (इन्द्रियज्ञान) एवं बौद्धिक-ज्ञान की अपेक्षा ज्ञान (आगम) और ज्ञान की अपेक्षा असम्मोह (अप्रमत्तता) की कक्षा ऊँची मानी है। बौद्ध-दर्शन में भी इन्द्रियज्ञान, बौद्धिक ज्ञान और लोकोत्तर ज्ञान ऐसे

१. अभिधान-राजेन्द्र खण्ड ७, पृ० ५१५

२. वही, पृ० ५१४

३. गीता, १०।४

४. वही, १८।१९

५. तत्त्वार्थसूत्र, १।९

६. योगदृष्टिसमुच्चय ११९

तीन स्तर माने जा सकते हैं। त्रिशिका में लोकोत्तर ज्ञान का निर्देश है।^१ पाश्चात्य दार्शनिक स्पिनोजा ने भी ज्ञान के तीन स्तर माने हैं।^२ १. इन्द्रियजन्य ज्ञान, २. तार्किक ज्ञान और ३. अन्तर्बोधोपात्मक ज्ञान। यही नहीं, स्पिनोजा ने भी इनमें इन्द्रिय-ज्ञान की अपेक्षा तार्किक ज्ञान को और तार्किक ज्ञान की अपेक्षा अन्तर्बोधोपात्मक ज्ञान को श्रेष्ठ और अधिक प्रामाणिक माना है। उनकी दृष्टि में इन्द्रियजन्यज्ञान अपर्याप्त एवं अप्रामाणिक है, जबकि तार्किक एवं अन्तर्बोधोपात्मक ज्ञान प्रामाणिक है। इसमें भी पहले की अपेक्षा दूसरा अधिक पूर्ण है।

ज्ञान का प्रथम स्तर इन्द्रियजन्य ज्ञान है। यह पदार्थों को या इन्द्रियों के विषयों को जानता है। ज्ञान के इस स्तर पर न तो 'स्व' या आत्मा का साक्षात्कार सम्भव है और न नैतिक जीवन ही। आत्मा या स्व का ज्ञान इस स्तर पर इसलिए असम्भव है कि एक तो आत्मा अमूर्त एवं अतीन्द्रिय है। दूसरे, इन्द्रियाँ बहिर्दृष्टा हैं, वे आन्तरिक 'स्व' को नहीं जान सकतीं। तीसरे, इन्द्रियों की ज्ञान-शक्ति 'स्व' पर आश्रित है, वे 'स्व' के द्वारा जानती हैं, अतः 'स्व' को नहीं जान सकती। जैसे आँख स्वयं को नहीं देख सकती, उसी प्रकार जानने वाली इन्द्रियाँ जिसके द्वारा जानती हैं उसे नहीं जान सकती।

ज्ञान का यह स्तर नैतिक जीवन की दृष्टि से इसलिए महत्वपूर्ण नहीं है कि इस स्तर पर आत्मा पूर्ण तरह पराश्रित होती है। वह जो कुछ करता है, वह किन्हीं बाह्यतन्त्रों पर आश्रित होकर करता है; अतः ज्ञान के इस स्तर में आत्मा परतन्त्र है। जैन-विचारकों ने आत्मा की दृष्टि से इसे परोक्षज्ञान ही माना है, क्योंकि इसमें इन्द्रियादि निमित्त की अपेक्षा है।

बौद्धिक ज्ञान—ज्ञान का दूसरा स्तर बौद्धिक ज्ञान या आगम ज्ञान का है। ज्ञान का बौद्धिक स्तर भी आत्म-साक्षात्कार या स्व-बोध की अवस्था तो नहीं है, केवल परोक्ष रूप में इस स्तर पर आत्मा यह जान पाता है कि वह क्या नहीं है। यद्यपि इस स्तर पर ज्ञान के विषय आन्तरिक होने हैं, तथापि इस स्तर पर विचारक और विचार का द्वैत रहता है। जायक आत्मा आत्मकेन्द्रित न होकर पर-केन्द्रित होता है। यद्यपि यह पर (अन्य) बाह्य वस्तु नहीं, स्वयं उसके ही विचार होते हैं। लेकिन जब तक पर-केन्द्रितता है, तब तक सच्ची अप्रमत्तता का उदय नहीं होता और जब तक अप्रमत्तता नहीं आती, आत्मसाक्षात्कार या परमार्थ का बोध नहीं होता है। जब तक विचार है, विचारक विचार में स्थित होता है और 'स्व' में स्थित नहीं होता और 'स्व' में

१. त्रिशिका २०. उद्धृत महायान पृ० ७२

२. स्पिनोजा और उसका दर्शन, पृ० ८६-८७

स्थित हुए बिना आत्मा का साक्षात्कार नहीं होता। यद्यपि इस स्तर पर 'स्व' का ग्रहण नहीं होता, लेकिन पर (अन्य) का पर के रूप में बोध और पर का निराकरण अवश्य होता है। इस अवस्था में जो प्रक्रिया होती है वह जैन-विचारणा में भेद-विज्ञान कही जाती है। आगम-ज्ञान भी प्रत्यक्ष रूप से तत्त्व या आत्मा का बोध नहीं करता है, फिर भी जैसे चित्र अथवा नक्शा मूल वस्तु का निर्देश करने में सहायक होता है, वैसे ही आगम भी तत्त्वोपलब्धि या आत्मज्ञान का निर्देश करते हैं। वास्तविक तत्त्व-बोध तो अपरोक्षानुभूति में ही सम्भव है। जिस प्रकार नक्शा या चित्र मूलवस्तु में भिन्न होते हुए भी उसका संकेत करता है, वैसे ही बौद्धिक ज्ञान या आगम भी मात्र संकेत करते हैं—लक्ष्यते न तु उच्यते।

आध्यात्मिक ज्ञान—ज्ञान का तीसरा स्तर आध्यात्मिक ज्ञान है। इसी स्तर पर आत्म-बोध, स्व का साक्षात्कार अथवा परमार्थ की उपलब्धि होती है। यह निर्विचार या विचारशून्यता की अवस्था है। इस स्तर पर ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय का भेद मिट जाता है। ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय सभी 'आत्मा' होता है। ज्ञान की यह निर्विचार, निर्विकल्प, निराश्रित अवस्था ही ज्ञानात्मक साधना की पूर्णता है। जैन, बौद्ध और गीता के आचार-दर्शन का माध्यम ज्ञान की इसी पूर्णता को प्राप्त करना है। जैन दृष्टि में यही केवलज्ञान है। आचार्य कुन्दकुन्द कहते हैं कि जो सर्वनयों (विचार-विकल्पो) में शून्य है, वही आत्मा (समयसार) है और वहाँ केवलज्ञान और केवलदर्शन कहा जाता है।^१ आचार्य अमृतचन्द्र भी लिखते हैं—विचार की विधाओं में रहित, निर्विकल्प स्व-स्वभाव में स्थित ऐसा जो आत्मा का मार तत्त्व (समयसार) है, जो अप्रमत्त पुण्यों के द्वाग अनुभूत है, वही विज्ञान है, वही पवित्र-पुण्यपुरुष है। उसे ज्ञान (आध्यात्मिक ज्ञान) कहा जाय या दर्शन (आत्मानुभूति) कहा जाय या अन्य किसी नाम में कहा जाय, वह एक ही है और अनेक नामों में जाना जाता है।^२ बौद्ध-आचार्य भी इसी रूप में इस लोकोत्तर आध्यात्मिक ज्ञान की विवेचना करते हैं। वह किसी भी बाह्य पदार्थ का ग्राहक नहीं होने से 'अचित' है, बाह्य पदार्थों के आश्रय का अभाव होने में अनुपलब्ध है वही लोकोत्तर ज्ञान है। क्लेशावरण और ज्ञेयावरण के नष्ट हो जाने में वह आश्रित-चित्त (आलयविज्ञान) निवृत्त (परावृत्त) होता है प्रवृत्त नहीं होता है। वही अनाम्य धानु (आवरणरहित), अतर्कगम्य, कुशल, ध्रुव, आनन्दमय विमुक्तिकाय और धर्मकाय कहा जाता है।^३

गीता में भी कहा है कि जो सर्व-संकल्पों का त्याग कर देता है, वह योग मार्ग में आरूढ़ कहा जाता है।^४ क्योंकि समाधि की अवस्था में विकल्प या व्यवसायात्मिका बुद्धि

१. समयसार, १४४

२. समयसारटीका, ९३

३. त्रिशिका २९-३० उद्धत महायान, पृ० ७०-७१

४. गीता, ६।४

नहीं होती।^१ डा० राधाकृष्णन् भी आध्यात्मिक ज्ञान के सम्बन्ध में लिखते हैं कि “(जब) वासनाएँ मर जाती हैं, तब मन में एक ऐसी शान्ति उत्पन्न होती है जिसमें आन्तरिक निःशब्दता पैदा होती है। इस निःशब्दता में अन्तर्दृष्टि (आध्यात्मिक ज्ञान) उत्पन्न होती है और मनुष्य वह बन जाता है जो कि वह तत्त्वतः है।”^२

इस प्रकार जैन, बौद्ध और गीता के आचार्य-दर्शन ज्ञान के इस आध्यात्मिक स्तर पर ही ज्ञान की पूर्णता मानते हैं। लेकिन प्रश्न यह है कि इस ज्ञान की पूर्णता को कैसे प्राप्त किया जाये ? भारतीय आचार्य-दर्शन इस गन्दर्भ में जो मार्ग प्रस्तुत करने हैं उसे भेद-विज्ञान या आत्म-अनात्म-विवेक कहा जा सकता है। यहाँ भेद-विज्ञान की प्रक्रिया पर किञ्चित् विचार कर लेना उचित होगा।

नैतिकजीवन का लक्ष्य आत्मज्ञान—भारतीय नैतिक चिन्तन आत्म-जिज्ञासा में प्रारम्भ होता है। जब तक आत्म-जिज्ञासा उत्पन्न नहीं होती, तब तक नैतिक विकास की आरम्भ ही नहीं हुआ जा सकता। जब तक बाह्य दृष्टि है और आत्म जिज्ञासा नहीं है, तब तक जैन-दर्शन के अनुसार नैतिक विकास सम्भव नहीं। आत्मा के सच्चे स्वरूप की प्रतीति होना ही नितात आवश्यक है, यही सम्प्रज्ञान है। ऋग्वेद का ऋषि इगी नाम-जिज्ञासा की उत्कट वेदना में पुकार कर कहता है, ‘यह मैं कौन हूँ अथवा कैसा हूँ इसको मैं नहीं जानता।’^३ प्रमुख जैनाग्रम आचार्यगमूत्र का प्रारम्भ भी आत्म-जिज्ञासा में होता है। उसमें कहा है कि अनेक मनुष्य यह नहीं जानते कि मैं कहाँ से आया हूँ ? मेरा भवान्तर होगा या नहीं ? मैं कौन हूँ ? यहाँ से कहा जाऊँगा ?^४ जैन-दर्शन का नैतिक आदर्श आत्मा को अपने शुद्ध स्वरूप में उपलब्ध करना है।

नैतिकता आत्मोपलब्धि का प्रयास है और आत्म-ज्ञान नैतिक आदर्श के रूप में स्व-स्वरूप (परमार्थ) का ही ज्ञान है, जो अपने आपको जान लेता है उसे सर्वविज्ञात हा जाता है। महावीर कहते हैं कि एक (आत्मा) को जानने पर सब जाना जाता है।^५ उपनिषद् का ऋषि भी यही कहता है कि उस एक (आत्मन्) को विज्ञात कर लेने पर सब विज्ञात हो जाता है।^६ जैन बौद्ध और गीता की विचारणाएँ इस विषय में एक मत हैं कि अनात्म में आत्मबुद्धि, ममत्वबुद्धि या मेरापन ही बन्धन का कारण है। वस्तुतः जो हमारा स्वरूप नहीं है उसे अपना मान लेना ही बन्धन है। इगीत्रिण नैतिक जीवन में स्वरूपबोध आवश्यक माना गया। स्वरूप-बोध जिस क्रिया में उपलब्ध होता है उसे जैन-दर्शन में भेद-विज्ञान कहा गया है। आचार्य अमृतचन्द्रमूर्ति कहते हैं कि जो मिथ्य हूँ वे भेद-विज्ञान

१. गीता, २।४४

२. ऋग्वेद, १।१६।३७

३. वही, १।३।४

४. भगवद्गीता (गी०), प० ५।८

५. आचार्यग, १।१।१

६. छान्दोग्योपनिषद्, ६।१।३

से ही हुए हैं और जो कर्म से बंधे है वे भेद-विज्ञान के अभाव में बंधे हुए हैं।^१ भेद-विज्ञान का प्रयोजन आत्मतत्त्व को जानना है। नैतिक जीवन के लिए आत्मतत्त्व का बोध अनिवार्य है। प्राच्य एवं पाश्चात्य सभी विचारक आत्मबोध पर बल देते हैं। उपनिषद् के ऋषियों का संदेश है—आत्मा को जानो। पाश्चात्य विचारणा भी नैतिक जीवन के लिए आत्मज्ञान, आत्म-स्वीकरण (श्रद्धा) और आत्मस्थिति को स्वीकार करती है।

आत्मज्ञान की समस्या—स्व को जानना अपने आप में एक दार्शनिक समस्या है, क्योंकि जो भी जाना जा सकता है, वह 'स्व' कैसे होगा? वह तो 'पर' ही होगा। 'स्व' तो वह है, जो जानता है। स्व को ज्ञेय नहीं बनाया जा सकता। ज्ञान तो ज्ञेय का होता है, ज्ञाता का ज्ञान कैसे हो सकता है? क्योंकि ज्ञान की प्रत्येक अवस्था में ज्ञाता ज्ञान के पूर्व उपस्थित होगा और इस प्रकार ज्ञान के हर प्रयाम में वह अज्ञेय ही बना रहेगा। ज्ञाता को जानने की चेष्टा तो आँख को उमी आँख में देखने की चेष्टा जैसी बात है। जैसे नट अपने कंधे पर चढ़ नहीं सकता, वैसे ही ज्ञाता ज्ञान के द्वारा नहीं जाना जा सकता। ज्ञाता जिसे भी जानेगा वह ज्ञान का विषय होगा और वह ज्ञाता में भिन्न होगा। दूसरे, आत्मा या ज्ञाता स्वतः के द्वारा नहीं जाना जा सकेगा क्योंकि उसके ज्ञान के लिए अन्य ज्ञाता की आवश्यकता होगी और यह स्थिति हमें अनवस्था दोष की ओर ले जायेगी।

इमोलिए उपनिषद् के ऋषियों को कहना पड़ा कि अरे ! विज्ञाता को कैसे जाना जाये।^२ केनोपनिषद् में कहा है कि वहाँ तक न नेत्रेन्द्रिय जाती है, न वाणी जाती है, न मन ही जाता है। अतः किस प्रकार उसका कथन किया जाये वह हम नहीं जानते। वह हमारी समझ में नहीं आता। वह विदित से अन्य ही है तथा अविदित से भी परे है।^३ जो वाणी में प्रकाशित नहीं है, किन्तु वाणी ही जिससे प्रकाशित होती है,^४ जो मन से मनन नहीं किया जा सकता बल्कि मन ही जिससे मनन किया हुआ कहा जाता है, जिसे कोई नेत्र द्वारा देख नहीं सकता वरन् जिसकी सहायता से नेत्र देखते हैं,^५ जो कान से नहीं सुना जा सकता वरन् श्रोत्रों में ही जिससे सुनने की शक्ति आती है।^६ वास्तविकता यह है कि आत्मा समग्र ज्ञान का आधार है, वह अपने द्वारा नहीं जाना जा सकता। जो समग्रज्ञान के आधार में रहा है उसे उम उम रूप में तो नहा जाना जा सकता जिस रूप में हम सामान्य वस्तुओं को जानते हैं। जैन विचारक कहते हैं कि जैसे सामान्य वस्तुएँ इन्द्रियों के माध्यम से जानी जाती हैं, वैसे आत्मा को नहीं जाना जा सकता। उत्तराध्ययन में कहा है कि आत्मा इन्द्रियग्राह्य नहीं है, क्योंकि वह अमूर्त है।^७

१. समयसार टीका, १३१

२. बृहदारण्यक उपनिषद् २।४।१४

३. केनोपनिषद्, १।४

४. वही १।५

५. वही, १।७

६. वही, १।७

७. उत्तराध्ययन, १४।१९

पाश्चात्य विचारकों में काँट भी यह मानते हैं कि आत्मा का ज्ञान ज्ञाता और ज्ञेय के आधार पर नहीं हो सकता। क्योंकि आत्मा के ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद नहीं रह सकता, अन्यथा ज्ञाता के रूप में वह सदा ही अज्ञेय बना रहेगा। वहाँ तो जो ज्ञाता है वही ज्ञेय है, यही आत्मज्ञान की कठिनाई है। बुद्धि अस्ति और नास्ति की विधाओं से सीमित है, वह विकल्पों से परे नहीं जा सकती, जबकि आत्मा या स्व तो बुद्धि की विधाओं से परे है। आचार्य कुन्दकुन्द ने उसे नयपक्षातिक्रान्त कहा है। बुद्धि की विधाएँ या नयपक्ष ज्ञायक आत्मा के आधार पर ही स्थित हैं। वे आत्मा के समग्र स्वरूप का ग्रहण नहीं कर सकते। उसे तर्क और बुद्धि से अज्ञेय कहा गया है।^१

मैं सबको जान सकता हूँ, लेकिन उसी भाँति स्वयं को नहीं जान सकता। शायद इसीलिए आत्मज्ञान जैसी घटना भी दुरूह बनी हुई है। इसीलिए सम्भवतः आचार्य कुन्दकुन्द को भी कहना पड़ा, आत्मा बड़ी कठिनाई से जाना जाता है।^२ निश्चय ही आत्मज्ञान वह ज्ञान नहीं है जिससे हम परिचित हैं। आत्मज्ञान में ज्ञाता-ज्ञेय का भेद नहीं है। इसीलिए उसे परमज्ञान कहा गया है, क्योंकि उसे जान लेने पर कुछ भी जानना शेष नहीं रहता। फिर भी उसका ज्ञान पदार्थ-ज्ञान की प्रक्रिया से नितान्त भिन्न रूप में होता है। पदार्थ-ज्ञान में विषय-विषयी का सम्बन्ध है, आत्मज्ञान में विषय-विषयी का अभाव। पदार्थ ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय होते हैं लेकिन आत्मज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद नहीं रहता। वहाँ तो मात्र ज्ञान होता है। वह शुद्ध ज्ञान है, क्योंकि उसमें ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय तीनों अलग अलग नहीं रहते। इस ज्ञान की पूर्ण शुद्धावस्था का नाम ही आत्मज्ञान है, यही परमार्थज्ञान है। लेकिन प्रश्न तो यह है कि ऐसा विषय और विषयी से अथवा ज्ञाता और ज्ञेय से रहित ज्ञान उपलब्ध कैसे हो ?

आत्मज्ञान की प्राथमिक विधि भेद-विज्ञान—यद्यपि यह सही है कि आत्मतत्त्व को ज्ञाता-ज्ञेयरूप ज्ञान के द्वारा नहीं जाना जा सकता, लेकिन अनात्म-तत्त्व तो ऐसा है जिसे ज्ञाता ज्ञेयरूप ज्ञान का विषय बनाया जा सकता है। सामान्य व्यक्ति भी इस साधारण ज्ञान के द्वारा इतना तो जान सकता है कि अनात्म या उसके ज्ञान के विषय क्या है। अनात्म के स्वरूप को जानकर उसमें विभेद स्थापित किया जा सकता है और इस प्रकार परोक्ष विधि के माध्यम से आत्मज्ञान की दिशा में बढ़ा जा सकता है। सामान्य बुद्धि चाहें हमें यह न बता सके कि परमार्थ का स्वरूप क्या है, लेकिन वह यह तो सहज रूप में बता सकती है कि यह परमार्थ नहीं है। यह निषेधात्मक विधि ही परमार्थ बोध की एकमात्र पद्धति है, जिसके द्वारा सामान्य साधक परमार्थबोध की दिशा में आगे बढ़ सकता है। जैन, बौद्ध और वेदान्त की परम्परा में इस विधि का बहुलता में निर्देश

१. आचारांग, १।५।६

२. मोक्षपाट्ट, ६५

हुआ है। इसे ही भेद-विज्ञान या आत्म-अनात्मविवेक कहा जाता है। अगली पंक्तियों में हम इसी भेद-विज्ञान का जैन, बौद्ध और गीता के आधार पर वर्णन कर रहे हैं।

जैन-दर्शन में भेद-विज्ञान—आचार्य कुन्दकुन्द ने भेद-विज्ञान का विवेचन इस प्रकार किया है—रूप आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता, अतः रूप अन्य है और आत्मा अन्य है। वर्ण आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता, अतः वर्ण अन्य है और आत्मा अन्य है। गन्ध आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता, अतः गन्ध अन्य है और आत्मा अन्य है। रस आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता, अतः रस अन्य है और आत्मा अन्य है। स्पर्श आत्मा नहीं है क्योंकि वह कुछ नहीं जानता, अतः स्पर्श अन्य है और आत्मा अन्य है। कर्म आत्मा नहीं है क्योंकि कर्म कुछ नहीं जानते, अतः कर्म अन्य है आत्मा अन्य है। अध्यवसाय आत्मा नहीं है क्योंकि अध्यवसाय कुछ नहीं जानते (मनोभाव भी किसी ज्ञायक के द्वारा जाने जाने है अतः वे स्वतः कुछ नहीं जानते—क्रोध के भाव को जानने वाला ज्ञायक उममे भिन्न है), अतः अध्यवसाय अन्य है और आत्मा अन्य है। आत्मा न नारक है, न तिर्यच है, न मनुष्य है, न देव है न बालक है, न वृद्ध है, न तरुण है, न राग है, न द्वेष है, न मोह है, न क्रोध है, न मान है, न माया है, न लोभ है। वह इसका कारण भी नहीं है और कर्ता भी नहीं है (नियमगार ७८-८१)। इस प्रकार अनात्म-धर्मों (गुणों) के चिन्तन के द्वारा आत्मा का अनात्म में पार्यव्य किया जाता है। यही प्रज्ञापूर्वक आत्म-अनात्म में किया हुआ विभेद भेद-विज्ञान कहा जाता है। इसी भेद-विज्ञान के द्वारा अनात्म के स्वरूप को जानकर उममे आत्म-बुद्धि का त्याग करना ही सम्यग्ज्ञान की साधना है।

बौद्ध-दर्शन में भेदाभ्यास—जिस प्रकार जैन-साधना में सम्यग्ज्ञान या प्रज्ञा का वास्तविक उपयोग भेदाभ्यास माना गया, उसी प्रकार बौद्ध-साधना में भी प्रज्ञा का वास्तविक उपयोग अनात्म की भावना में माना गया है। भेदाभ्यास की साधना में जैन साधक वस्तुतः स्वभाव के यथार्थज्ञान के आधार पर स्वस्वरूप (आत्म) और परस्वरूप (अनात्म) में भेद स्थापित करता है और अनात्म में रही हुई आत्म-बुद्धि का परित्याग कर अन्त में अपने साधना के लक्ष्य निर्वाण की प्राप्ति करता है। बौद्ध साधना में भी साधक प्रज्ञा के सहारे जागतिक उपादानों (धर्म) के स्वभाव का ज्ञान कर उनके अनात्म स्वरूप में आत्म-बुद्धि का परित्याग कर निर्वाण का लाभ करता है। अनात्म के स्वरूप का ज्ञान और उसमें आत्म-बुद्धि का परित्याग दोनों दर्शनों में साधना के अनिवार्य तत्त्व हैं। जिस प्रकार जैन विचारकों ने रूप, रस, वर्ण, देह, इन्द्रिय, मन, अध्यवसाय आदि को अनात्म कहा, उसी प्रकार बौद्ध-आगमों में भी देह, इन्द्रियाँ, उनके विषय शब्द, रूप, गन्ध, रस, स्पर्श तथा मन आदि को अनात्म कहा गया है और दोनों ने साधक के लिए यह स्पष्ट निर्देश किया कि वह उनमें आत्म-बुद्धि न रखे। लगभग समान शब्दों

और शैली में दोनों ही अनात्म-भावना या भेद-विज्ञान की अवधारणा को प्रस्तुत करते हैं, जो तुलनात्मक दृष्टि से अध्ययनकर्ता के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इस सन्दर्भ में बुद्ध वाणी है।

“भिक्षुओं, चक्षु अनित्य है, जो अनित्य है वह दुःख है, जो दुःख है वह अनात्म है, जो अनात्म है वह न मेरा है, न मैं हूँ, न मेरा आत्मा है, इसे यथार्थतः प्रज्ञापूर्वक जान लेना चाहिए।”

“भिक्षुओं, घ्राण अनित्य है, जिह्वा अनित्य है, काया अनित्य है, मन अनित्य है, जो अनित्य है वह दुःख है, जो दुःख है वह अनात्म है, जो अनात्म है वह न मेरा है, न मैं हूँ, न मेरा आत्मा है, इसे यथार्थतः प्रज्ञापूर्वक जान लेना चाहिए।”

‘भिक्षुओं, रूप अनित्य है, जो अनित्य है वह दुःख है, वह अनात्म है, जो अनात्म है, वह न मेरा है, न मैं हूँ, न मेरी आत्मा है, इसे यथार्थतः प्रज्ञापूर्वक जान लेना चाहिए।’

‘भिक्षुओ, शब्द अनित्य है.....। गन्ध.....। रस.....। स्पर्श.....। धर्म अनित्य है, जो अनित्य है, वह दुःख है, वह अनात्म है, जो अनात्म है, वह न मेरा है, न मैं हूँ, न मेरी आत्मा है, इसे यथार्थतः प्रज्ञापूर्वक जान लेना चाहिए।’

‘भिक्षुओं। इसे जान पण्डित आर्यश्रावक चक्षु मे वैराग्य करता है, श्रोत्र मे, घ्राण मे, जिह्वा मे, काया मे, मन मे वैराग्य करता है। वैराग्य करने मे, रागरहित होने से विमुक्त हो जाता है। विमुक्त होने से विमुक्त हो गया ऐसा ज्ञान होता है। जाति क्षीण हुई, ब्रह्मचर्य पूरा हो गया, जो करना था सो कर लिया, पुनः जन्म नहीं होगा—ज्ञान लेता है।’

‘भिक्षुओ। अतीत और अनागत रूप अनात्म है वर्तमान का क्या कहना ? शब्द.....। गन्ध.....। रस.....। स्पर्श.....। धर्म.....।

भिक्षुओं। इसे जानकर पण्डित आर्यश्रावक अतीत रूप मे भी अनपेक्ष होता है, अनागत रूप का अभिनन्दन नहीं करता और वर्तमान रूप के निर्वेद, विराग और विरोध के लिए यत्नशील होता है।’

शब्द.....। गन्ध.....। रस.....। स्पर्श.....। धर्म.....।

इस प्रकार हम देखते हैं कि दोनों विचारणाएँ भेदाभ्यास या अनात्म-भावना के चिन्तन में एक-दूसरे के अत्यन्त निकट हैं। बौद्ध-विचारणा मे समस्त जागतिक उपादानों को ‘अनात्म’ सिद्ध करने का आधार है उनकी अनित्यता एवं तज्जनित दुःखमयता। जैन-विचारणा ने अपने भेदाभ्यास की साधना मे जागतिक उपादानों में अन्यत्व भावना का आधार उनकी मायौगिक उपलब्धि को माना है, क्योंकि यदि सभी

संयोगजन्य है, तो निश्चय ही संयोग कालिक होगा और इस आधार पर वह अनित्य भी होगा ।

बुद्ध और महावीर, दोनों ने ज्ञान के समस्त विषयों में 'स्व' या आत्मा का अभाव देखा और उनमें ममत्व-बुद्धि के निषेध की बात कही । लेकिन बुद्ध ने साधना की दृष्टि से यहीं विश्रान्ति लेना उचित ममज्ञा । उन्होंने साधक को यही कहा कि तुझे यह जान लेना है कि 'पर' या अनात्म क्या है, 'स्व' को जानने का प्रयास करना व्यर्थ है । इस प्रकार बुद्ध ने मात्र निषेधात्मक रूप में अनात्म का प्रतिबोध कराया, क्योंकि आत्मा के प्रत्यय में उन्हें अहं, ममत्व, या आसक्ति की ध्वनि प्रतीत हुई । महावीर की परम्परा ने अनात्म के निराकरण के साथ आत्मा के स्वीकरण को भी आवश्यक माना । पर या अनात्म का परित्याग और स्व या आत्म का ग्रहण यह दोनों प्रत्यय जैन-विचारणा में स्वीकृत रहे हैं । आचार्य कुन्दकुन्द कहते हैं, यह शुद्धात्मा जिस तरह पहले प्रज्ञा से भिन्न किया था उसी तरह प्रज्ञा के द्वारा ग्रहण करना ।^१ लेकिन जैन और बौद्ध परम्पराओं का यह विवाद इसलिए अधिक महत्वपूर्ण नहीं रहता है कि बौद्ध-परम्परा ने आत्म शब्द से 'मेरा' यह अर्थ ग्रहण किया जबकि जैन-परम्परा ने आत्मा को परमार्थ के अर्थ में ग्रहण किया । वस्तुतः राग का प्रहाण हो जाने पर 'मेरा' तो शेष रहता ही नहीं, रहता है मात्र परमार्थ । चाहे उसे आत्मा कहें, चाहे शून्यता, विज्ञान या परमार्थ कहें, अन्तर शब्दों में हो सकता है, मूल भावना में नहीं ।

गीता में आत्म अनात्म विवेक (भेद-विज्ञान)—गीता का आचार-दर्शन भी अनासक्त दृष्टि के उदय और अहं के विगलन को नैतिक साधना का महत्वपूर्ण तथ्य मानता है । डा० राधाकृष्णन् के शब्दों में हमें उद्धार की उतनी आवश्यकता नहीं है जितनी अपनी वास्तविक प्रकृति को पहचानने की है ।^२ अपनी वास्तविक प्रकृति को कैसे पहचानें ? इसके साधन के रूप में गीता भी भेद-विज्ञान को स्वीकार करती है । गीता का तेरहवाँ अध्याय हमें भेद-विज्ञान सिखाता है जिसे गीताकार ने 'क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ ज्ञान' कहा है । गीताकार ज्ञान की व्याख्या करने हुए कहता है कि 'क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ को जानने वाला ज्ञान ही वास्तविक ज्ञान है ।'^३ गीता के अनुसार यह शरीर क्षेत्र है और इसको जानने वाला ज्ञायक स्वभाव-युक्त आत्मा ही क्षेत्रज्ञ है । वस्तुतः समस्त जगत् जो ज्ञान का विषय है, वह क्षेत्र है और परमात्मस्वरूप विशुद्ध आत्म-तत्त्व जो ज्ञाता है, क्षेत्रज्ञ है ।^४ इन्हे क्रमशः प्रकृति और पुरुष भी कहा जाता है । इस प्रकार क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ, प्रकृति और पुरुष या अनात्म और आत्म का यथार्थ विवेक या भिन्नता का बोध ही ज्ञान है । गीता में सांख्य शब्द आत्म-अनात्म के ज्ञान के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है और उसकी व्याख्या में

१. समयसार, २९६

२. भगवद्गीता (रा०) पृ० ५४

३. गीता, १३।२

४. वही, १३।१

आचार्य शंकर ने यही दृष्टि अपनायी है। वे लिखते हैं कि 'यह त्रिगुणात्मक जगत् या प्रकृति ज्ञान का विषय है, मैं उनसे भिन्न हूँ (क्योंकि ज्ञाता और ज्ञेय, द्रष्टा और दृश्य एक नहीं हो सकते हैं), उनके व्यापारों का द्रष्टा या साक्षीमात्र हूँ, उनसे विलक्षण हूँ। इस प्रकार आत्मस्वरूप का चिन्तन करना ही सम्यग्ज्ञान है।' जायकस्वरूप आत्मा को अपने यथार्थ स्वरूप के बोध के लिए जिन अनात्म तथ्यों से विभेद स्थापित करना होता है, वे हैं—पंचमहाभूत, अहभाव, विषययुक्त बुद्धि, सूक्ष्म प्रकृति, पांचज्ञानेन्द्रियाँ, पांच कर्मेन्द्रियाँ, मन, रूप, रस, गन्ध, शब्द और स्पर्श—पाँचों इन्द्रियों के पाँच विषय, इच्छा, द्वेष, सुख-दुःख, स्थूल देह का पिण्ड (शरीर) सुख-दुःखादि भावों की चेतना और धारणा। ये सभी क्षेत्र हैं अर्थात् ज्ञान के विषय हैं और इसलिए जायक आत्मा इससे भिन्न है।^१ गीता यह मानती है कि 'आत्मा को अनात्म से अपनी भिन्नता का बोध न होता ही बन्धन का कारण है।' जब यह पुरुष प्रकृति से उत्पन्न हुए त्रिगुणात्मक पदार्थों को प्रकृति में स्थित होकर भोगता है तो अनात्म प्रकृति में आत्म-बुद्धि के कारण ही वह अनेक अच्छी-बुरी योनियों में जन्म लेता है।^२ दूसरे शब्दों में अनात्म में आत्म-बुद्धि करके जब उसका भोग किया जाता है तो उस आत्मबुद्धि के कारण ही आत्मा बन्धन में आ जाता है। वस्तुतः इस शरीर में स्थित होता हुआ भी आत्मा हमसे भिन्न ही है, यही परमात्मा है।^३ यह परमात्मस्वरूप आत्मा शरीर आदि विषयों में आत्म-बुद्धि करके ही बन्धन में है। जब भी हम भेद-विज्ञान के द्वारा अपने यथार्थ स्वरूप का बोध हो जाता है, वह मुक्त हो जाता है। अनात्म के प्रति आत्म-बुद्धि को समाप्त करना यही भेद-विज्ञान है और यही क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ-ज्ञान है। इसी के द्वारा अनात्म एवं आत्म के यथार्थ स्वरूप का बोध होता है। यही मुक्ति का मार्ग है। गीता कहती है जो व्यक्ति अनात्म त्रिगुणात्मक प्रकृति और परमात्मस्वरूप जायक आत्मा के यथार्थ स्वरूप को तत्त्वदृष्टि से जान लेता है, वह इस समार में रहता हुआ भी तत्त्व रूप में उस समार से ऊपर उठ गया है, वह पुनर्जन्म को प्राप्त नहीं होता है।^४

इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन-दर्शन के समान गीता भी इसी आत्म-अनात्म-विवेक पर जोर देती है। दोनों के निष्कर्ष समान हैं। शरीरस्थ जायक स्वरूप आत्मा का बोध ही दोनों आचार-दर्शनों को स्वीकार है। गीता में श्रीकृष्ण ज्ञान-अमि के द्वारा अनात्म में आत्मबुद्धि रूप अज्ञान के छेदन का निर्देश करते हैं,^५ तो आचार्य कुन्दकुन्द प्रज्ञा-छेती में इस आत्म और अनात्म (जड़) को अलग करने की बात कहते हैं।^६

१. गीता (शां) १३।२४

२. गीता, १३।५-६

३. वही, १३।२१

४. वही, १३।३१

५. वही, १३।२३

६. वही, ४।४२

७. समयसार २९४

निष्कर्ष यह है कि जैन, बौद्ध और गीता के आचार-दर्शन में यह भेद-विज्ञान अनात्म-विवेक या क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ-ज्ञान ही ज्ञानात्मक साधना का लक्ष्य है। यही मुक्ति या निर्वाण की उपलब्धि का आवश्यक अंग है तब तक अनात्म में आत्म-बुद्धि का परिगत्याग नहीं होगा, तब तक आमक्ति समाप्त नहीं होती और आसक्ति के समाप्त न होने से निर्वाण या मुक्ति की उपलब्धि नहीं होती। आचारागसूत्र में कहा है जो 'स्व' से अन्यत्र दृष्टि नहीं रखता वह 'स्व' से अन्य रमता भी नहीं है और जो 'स्व' में अन्यत्र रमता नहीं है वह 'स्व' में अन्यत्र बुद्धि भी नहीं रखता है।

इस आत्म-दृष्टि या तत्त्व-स्वरूप-दृष्टि का उदय भेद-विज्ञान के द्वारा ही होता है और इस भेद-विज्ञान की कला में निर्वाण या परमपद की प्राप्ति होती है। भेद-विज्ञान वह कला है जो ज्ञान के व्यावहारिक स्तर में प्राग्भूत होकर साधक को उस आध्यात्मिक स्तर पर पहुँचा देती है, जहाँ वह विकल्पात्मक बुद्धि में ऊपर उठकर आत्म-लाभ करता है।

निष्कर्ष—भारतीय परम्परा में सम्यग्ज्ञान, विद्या अथवा प्रज्ञा के जिस रूप को आध्यात्मिक एवं नैतिक जीवन के लिए आवश्यक माना गया है, वह मात्र बौद्धिक ज्ञान नहीं है। वह तार्किक विश्लेषण नहीं, वरन् एक अपरोक्षानुभूति है। बौद्धिक विश्लेषण पर-मार्थ का माक्षात्कार नहीं करा सकता, इसलिए यह माना गया कि बौद्धिक विवेचनाओं से ऊपर उठकर ही तत्त्व का साक्षात्कार सम्भव है। जैन, बौद्ध और वैदिक तीनों परम्पराओं में मान्य रूप में यह स्वीकार करती है कि केवल शास्त्रीय ज्ञान से तत्त्व की उपलब्धि नहीं होती। जहाँ तक बौद्धिक ज्ञान का प्रश्न है, वह अनिवार्य रूप से नैतिक जीवन के साथ जुड़ा हुआ नहीं है। यह सम्भव है कि एक व्यक्ति विपुल शास्त्रीय ज्ञान एवं तर्क-शक्ति के होते हुए भी सदाचागे न हो। बौद्धिक स्तर पर ज्ञान और आचरण का द्वैत बना रहता है, लेकिन आध्यात्मिक स्तर पर यह द्वैत नहीं रहता। वहाँ सदाचरण और ज्ञान साथ-साथ रहते हैं। सुकरात का यह कथन कि 'ज्ञान ही सद्गुण है' ज्ञान के आध्यात्मिक स्तर का परिचायक है। ज्ञान के आध्यात्मिक स्तर पर ज्ञान और आचरण ये दो अलग अलग तथ्य भी नहीं रहते। ज्ञान का यही स्वरूप नैतिक जीवन का निर्माण कर सकता है। इसमें ज्ञान और आचरण दोनों एक दूसरे से जुड़े हुए हैं।

सम्यग्दर्शन से सम्यक्चारित्र की ओर

आध्यात्मिक जीवन की पूर्णता के लिए श्रद्धा और ज्ञान में काम नहीं चलता। उमके लिए आचरण जरूरी है। यद्यपि सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान का सम्यक्चारित्र के पूर्व होना आवश्यक है, फिर भी वे बिना सम्यक्चारित्र के पूर्णता को प्राप्त नहीं होते। दर्शन अपने अन्तिम अर्थ तत्त्व-साक्षात्कार के रूप में तथा ज्ञान अपने आध्यात्मिक स्तर पर चारित्र में भिन्न नहीं रह पाता। यदि हम सम्यग्दर्शन को श्रद्धा के अर्थ में और सम्यग्ज्ञान को बौद्धिक ज्ञान के अर्थ में ग्रहण करें, तो सम्यक्-चारित्र का स्थान स्पष्ट हो जाता है। वस्तुतः इस रूप में सम्यक्चारित्र आध्यात्मिक पूर्णता की दिशा में उठाया गया अन्तिम चरण है।

आध्यात्मिक पूर्णता की दिशा में बढ़ने के लिए, सबसे पहले यह आवश्यक है कि जब तक हम अपने में स्थित उस आध्यात्मिक पूर्णता या परमात्मा का अनुभव न करें, तब तक हमें उन लोगों के प्रति, जिन्होंने उस आध्यात्मिक पूर्णता या परमात्मा का साक्षात्कार कर लिया है, आस्थावान रहना चाहिए एवं उनके कथनों पर विश्वास करना चाहिए। लेकिन देव, गुरु, शास्त्र और धर्म पर श्रद्धा या आस्था का यह अर्थ कदापि नहीं है कि बुद्धि के दरवाजे बन्द कर लिये जायें। मानव में चिन्तन-शक्ति है यदि उसकी इस चिन्तन-शक्ति को विकास का यथोचित अवसर नहीं दिया गया है तो न केवल उसका विकास ही अपूर्ण होगा, वरन् मानवीय आत्मा उस आस्था के प्रति विश्वास भी कर उठेगी। जीवन के तार्किक पक्ष को सन्तुष्ट किया जाना चाहिए। इसीलिए श्रद्धा के साथ ज्ञान का समन्वय किया गया है, अन्यथा श्रद्धा अन्वी होगी। श्रद्धा जब तक ज्ञान एवं स्वानुभूति से समन्वित नहीं होती वह परिपुष्ट नहीं होती। ऐसी अपूर्ण, अस्थायी और बाह्य श्रद्धा साधक जीवन का अंग नहीं बन पाती है। महाभारत में कहा गया है कि जिस व्यक्ति ने स्वयं के चिन्तन द्वारा ज्ञान उपलब्ध नहीं किया, वरन् केवल बहुत सी बातों को सुना भर है, वह शास्त्र को सम्यक् रूप से नहीं जानता; जैसे चमचा दाल के स्वाद को नहीं जानता।^१

इसलिए जैन-विचारणा में कहा गया है कि प्रज्ञा से धर्म की समीक्षा करना चाहिए; तर्क से तत्त्व का विश्लेषण करना चाहिए।^२ लेकिन तार्किक या बौद्धिक ज्ञान भी अन्तिम नहीं है। तार्किक ज्ञान जब तक अनुभूति से प्रमाणित नहीं होता वह पूर्णता तक नहीं

पहुँचता है। तर्क या बुद्धि को अनुभूति का सम्बल चाहिए। दर्शन परिकल्पना है, ज्ञान प्रयोग-विधि है और चार्ित्र प्रयोग है। तीनों के संयोग में सत्य का साक्षात्कार होता है। ज्ञान का मार्ग आचरण है और आचरण का मार्ग निर्वाण या परमार्थ की उपलब्धि है।^१ सत्य जब तक स्वयं के अनुभवों में प्रयोग-मिद्ध नहीं बन जाता, तबतक वह सत्य नहीं होता। सत्य तभी पूर्ण सत्य होता है जब वह अनुभूत हो। इसीलिए उत्तराध्ययन-सूत्र में कहा है कि ज्ञान के द्वारा परमार्थ का स्वरूप जानें, श्रद्धा के द्वारा स्वीकार करें, और आचरण के द्वारा उसका साक्षात्कार करें। यहाँ साक्षात्कार का अर्थ है सत्य, परमार्थ या सत्ता के साथ एकरूप हो जाना। शास्त्रकार ने परिग्रहण शब्द की जो योजना की है वह विशेष रूप में द्रष्टव्य है। बौद्धिक ज्ञान तो हमारे सामने चित्र के समान परमार्थ का निर्देश कर देता है। लेकिन जिस प्रकार में चित्र और यथार्थ वस्तु में महान् अन्तर होता है उसी प्रकार परमार्थ के ज्ञान द्वारा निर्देशित स्वरूप में और तत्त्वतः परमार्थ में भी महान् अन्तर होता है। ज्ञान तो दिशा-निर्देश करता है, साक्षात्कार तो स्वयं करना होता है। साक्षात्कार की यही प्रक्रिया आचरण या चार्ित्र है। सत्य, परमार्थ, आत्म या तत्त्व जिसका साक्षात्कार किया जाना है वह तो हमारे भीतर सदैव ही उपस्थित है। लेकिन जिस प्रकार मलिन, गंदले एवं अस्थिर जल में कुछ भी प्रतिबिम्बित नहीं होता उसी प्रकार वासनाओं, कपायों और राग-द्वेष की वृत्तियों से मलिन एवं अस्थिर बनी हुई चेतना में सत्य या परमार्थ प्रतिबिम्बित नहीं होता। प्रयास या आचरण सत्य को पाने के लिए नहीं, वरन् वासनाओं एवं राग-द्वेष का वृत्तियों में जनित इस मलिनता या अस्थिरता को समाप्त करने के लिए आवश्यक है। जब वासनाओं की मलिनता समाप्त हो जाती है, राग और द्वेष के प्रहाण से चित्त स्थिर हो जाता है तो सत्य प्रतिबिम्बित हो जाता है और साधक को परम शान्ति, निर्वाण या ब्रह्म-भाव का लाभ हो जाता है। हम वह हो जाते हैं जो कि तत्त्वतः हम हैं।

सम्यक्चार्ित्र का स्वरूप—सम्यक्चार्ित्र का अर्थ है चित्त अथवा आत्मा की वासनाओं की मलिनता और अस्थिरता को समाप्त करना। यह अस्थिरता या मलिनता स्वाभाविक नहीं, वरन् वैभाविक है, बाह्यभौतिक एवं तज्जनित आन्तरिक कारणों से है। जैन, बौद्ध और वैदिक परम्पराएँ इस तथ्य को स्वीकार करती हैं। समयमार्ग में कहा है कि तत्त्व दृष्टि से आत्मा शुद्ध है।^२ भगवान् बुद्ध भी कहते हैं कि भिक्षुआ, यह चित्त स्वाभाविक रूप में शुद्ध है।^३ गीता भी उसे अविकारी कहती है।^४ आत्मा या चित्त की जो अशुद्धता है, मलिनता है, अस्थिरता या चंचलता है, वह बाह्य है, अस्वाभाविक है। जैन-दर्शन उस मलिनता के कारण को कर्ममल मानता है, गीता उसे त्रिगुण

१. आचारार्गनिर्युक्ति, २४४

२. समयमार्ग, १५१

३. अंगुत्तरनिकाय, १।५।९

४. गीता, २।२५

कहती है और बौद्ध-दर्शन में उसे बाह्यमल कहा गया है। स्वभावतः नीचे की ओर बहने वाला पानी दबाव से ऊपर चढ़ने लगता है, स्वभाव से शीतल जल अग्नि के संयोग से उष्णता को प्राप्त हो जाता है। इसी प्रकार आत्मा या चित्त स्वभाव से शुद्ध होते हुए भी त्रिगुणो, कर्मों या बाह्यमलो में अशुद्ध बन जाता है। लेकिन जैसे ही दबाव समाप्त होता है पानी स्वभावतः नीचे की ओर बहने लगता है, अग्नि का संयोग दूर होने पर जल शीतल होने लगता है। ठीक इसी प्रकार बाह्य संयोगों में अलग होने पर यह आत्मा या चित्त पुन अपनी स्वाभाविक समत्वपूर्ण अवस्था को प्राप्त हो जाता है। सम्यक् आचरण या चारित्र का कार्य इन संयोगों में आत्मा या चित्त को अलग रख कर स्वाभाविक समत्व की दिशा में ले जाना है।

जैन आचार-दर्शन में सम्यक्चारित्र का कार्य आत्मा के समत्व का संस्थापन माना गया है। आचार्य कुन्दकुन्द कहते हैं कि चारित्र ही वास्तव में धर्म है, जो धर्म है वह समत्व है और मोह एवं क्षोभ में रहित आत्मा की शुद्ध दशा को प्राप्त करना समत्व है।^१ पचास्ति कायमार में इसे अधिक स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि समभाव ही चारित्र है।^२

चारित्र के दो रूप—जैन-परम्परा में चारित्र दो प्रकार निरूपित है—१ व्यवहार-चारित्र और २ निश्चयचारित्र। आचरण का बाह्य पक्ष या आचरण के विविधविधान व्यवहारचारित्र है और आचरण का भावपक्ष या अन्तरात्मा निश्चयचारित्र है। जहाँ तक नैतिकता के वैयक्तिक दृष्टिकोण का प्रश्न है अथवा व्यक्ति के आध्यात्मिक विकास का प्रश्न है, निश्चयचारित्र ही उसका मूलभूत आधार है। लेकिन जहाँ तक सामाजिक जीवन का प्रश्न है, चारित्र का यह बाह्यपक्ष ही प्रमुख है।

निश्चयदृष्ट से चारित्र—चारित्र का मच्चा स्वरूप समत्व की उपलब्धि है। चारित्र का यह पक्ष आत्मरक्षण ही है। निश्चयचारित्र का प्रादुर्भाव केवल अप्रमत्त अवस्था में ही होता है। अप्रमत्त चेतना की अवस्था में होनेवाले सभी कार्य शुद्ध ही माने गये हैं। चेतना में जब राग, द्वेष, कषाय और वामनाओ की अग्नि पूरी तरह शान्त हो जाती है, तभी मच्चे नैतिक एवं धार्मिक जीवन का उद्भव होता है और ऐसा ही मदाचार मोक्ष का कारण होता है। अप्रमत्त चेतना जो कि निश्चय-चारित्र का आधार है राग, द्वेष, कषाय, विषयवामना, आलस्य और निद्रा में रहित अवस्था है। माघक जब जीवन की प्रत्येक क्रिया के सम्पादन में जाग्रन् होता है, उसका आचरण बाह्य आवेगों और वामनाओं में चालित नहीं होता है, तभी वह मच्चे अर्थों में निश्चय-चारित्र का पालनकर्ता माना जाता है। यही निश्चय-चारित्र मुक्ति का सोपान है।

व्यवहारचारित्र—व्यवहारचारित्र का सम्बन्ध हमारे मन, वचन और कर्म को

शुद्धि तथा उस शुद्धि के कारणभूत नियमों से है। सामान्यतया व्यवहारचारित्र में पंच-महाव्रतों, तीन गुणितियों, पंचसमितियों आदि का सामावेश है। व्यवहारचारित्र भी दो प्रकार का है—१. सम्यक्त्वाचरण और २. संयमाचरण।

व्यवहारचारित्र के प्रकार—चारित्र को देशव्रतीचारित्र और सर्वव्रतीचारित्र ऐसे दो वर्गों में विभाजित किया गया है। देशव्रतीचारित्र का सम्बन्ध गृहस्थ-उपामकों में और सर्वव्रतीचारित्र का सम्बन्ध श्रमण वर्ग से है। जैन-परम्परा में गृहस्थाचार के अन्तर्गत अष्टमूलगुण, पट्कर्म, बाग्रह व्रत शौर ग्याग्रह प्रतिमाओं का पालन आता है। श्वेताम्बर परम्परा में अष्टमूलगुणों के स्थान पर मण्डव्यसन त्याग एवं ३५ मार्गानुभागी गणों का विधान मिलता है। इसी प्रकार उभय पट्कर्म को पडावश्यक कहा गया है। श्रमणाचार के अन्तर्गत पंचमहाव्रत, रात्रिभोजन निषेध, पचममिति, तीन गुणित, दम यतिधर्म, बाग्रह अनुप्रेक्षाएँ, बाईस परीपह, अट्ठाइस मूलगुण, वावन अनाचार आदि का विवेचन उपलब्ध है। इसके अतिरिक्त भोजन, वस्त्र, आवाम सम्बन्धी विधि निषेध हैं। इन सबका विवेचन गृहस्थाचार और श्रमणाचार के प्रसंगों में हुआ है। चारित्र का वर्गीकरण गृहस्थ और श्रमण धर्म के अतिरिक्त अन्य अपेक्षाओं से भी हुआ है।

चारित्र का चतुर्विध वर्गीकरण—स्थानांगसूत्र में निर्दोष आचरण की अपेक्षा से चारित्र का चतुर्विध वर्गीकरण किया गया है। जैसे घट चार प्रकार के होते हैं वैसे ही चारित्र भी चार प्रकार का होता है। घट के चार प्रकार हैं—१. भिन्न (फूटा हुआ), २. जर्जरित, ३. परिस्त्रावी और ४. अपरिस्त्रावी। इसी प्रकार चारित्र भी चार प्रकार का होता है—१. फूटे हुए घड़े के समान—अर्थात् जब साधक अंगीकृत महाव्रतों को सर्वथा भंग कर देता है तो उसका चारित्र फूटे घड़े के समान होता है। नैतिक दृष्टि से उसका मूल्य समाप्त हो जाता है। २. जर्जरित घट के समान—सदोषचारित्र जर्जरित घट के समान होता है। जब कोई मुनि ऐसा अपराध करता है जिसके कारण उभरी दीक्षा-पर्याय का छेद किया जाता है तो ऐसे मुनि का चारित्र जर्जरित घट के समान होता है। ३. परिस्त्रावी—जिस चारित्र में सूक्ष्म दोष होते हैं वह चारित्र परिस्त्रावी कहा जाता है। ४. अपरिस्त्रावी—निर्दोष एवं निरतिचार चारित्र अपरिस्त्रावी कहा जाता है।

चारित्र का पंचविध वर्गीकरण—तत्त्वार्थसूत्र (९।१८) के अनुसार चारित्र पाँच प्रकार का है—१. सामायिक चारित्र, २. छेदोपस्थापनीय चारित्र, ३. परिहारविशुद्धि चारित्र, ४. सूक्ष्मसम्परायचारित्र और ५. यथाख्यात चारित्र।

१. **सामायिक चारित्र**—वासनाओं, कषायों एवं राग-द्वेष की वृत्तियों से निवृत्ति तथा समभाव की प्राप्ति सामायिक चारित्र है। व्यावहारिक दृष्टि से हिंसादि बाह्य

पापों से विरति भी सामायिक चारित्र है। सामायिक चारित्र दो प्रकार का है—
(अ) इत्वरकालिक—जो थोड़े समय के लिए ग्रहण किया जाता है और (ब) यावत्कथित—
जो सम्पूर्ण जीवन के लिए ग्रहण किया जाता है।

२. छेदोपस्थापनीयचारित्र—जिम चारित्र के आधार पर श्रमण जीवन में वगिठता और कनिष्ठता का निर्धारण होता है वह छेदोपस्थापनीय चारित्र है। यह सदाचरण का बाह्य रूप है, इसमें आचार के प्रतिपादित नियमों का पालन करना होता है और नियम के प्रतिकूल आचरण पर दण्ड देने की व्यवस्था होती है।

३. परिहारविशुद्धिचारित्र—जिम आचरण के द्वारा कर्मों का अथवा दोषों का परिहार होकर निर्जंग के द्वारा विशुद्धि हो वह परिहारविशुद्धिचारित्र है।

४. सूक्ष्मसम्परायचारित्र—जिम अवस्था में कपाय-वर्तिया क्षीण होकर किंचित् रूप में ही अवशिष्ट रही हों, वह सूक्ष्म सम्परायचारित्र है।

५. यथाख्यातचारित्र—कपाय आदि सभी प्रकार के दोषों से रहित निर्मल एवं विशुद्ध चारित्र यथाख्यातचारित्र है। यथाख्यातचारित्र निश्चयचारित्र है।

चारित्र का त्रिविध वर्गीकरण

वामनाओं के क्षय, उपशम और क्षयोपशम के आधार पर चारित्र के तीन भेद हैं। १. क्षायिक, २. औपशमिक और ३. क्षायोपशमिक। क्षायिकचारित्र हमारे आत्म-स्वभाव से प्रतिफलित होता है। उसका स्रोत हमारी आत्मा ही है, जब कि औपशमिक-चारित्र में यद्यपि आचरण सम्यक् होता है, लेकिन आत्मस्वभाव से प्रतिफलित नहीं होता। वह कर्मों के उपशम से प्रकट होता है। आधुनिक मनोविज्ञान की भाषा में क्षायिकचारित्र में वामनाओं का निगमन हो जाता है, जब कि औपशमिकचारित्र में मात्र वामनाओं का दमन होता है। वामनाओं का दमन और वामनाओं के निगमन में जो अन्तर है, वही अन्तर औपशमिक और क्षायिकचारित्र में है। नैतिक साधना का लक्ष्य वामनाओं का दमन नहीं, वरन् उसका निगमन या परिष्कार है। अतः चारित्र का क्षायिक प्रकार ही नैतिक एवं आध्यात्मिक दृष्टि में महत्त्वपूर्ण सिद्ध होता है।

चारित्र के उपर्युक्त सभी प्रकार आत्मशोधन की प्रक्रियाएँ हैं। जो प्रक्रिया जितनी अधिक मात्रा में आत्मा को राग, द्वेष और मोह से निर्मल बनाती है, वामनाओं की आग से तप्त मानस को शीतल करती है और संकल्पों और विकल्पों के चंचल झंझावात से बचा कर चित्त को शान्ति एवं स्थिरता प्रदान करती है और समाजिक एवं वैयक्तिक जीवन में समत्व की संस्थापना रखती है, वह उतनी ही अधिक मात्रा में चारित्र के उज्ज्वलतम पक्ष को प्रस्तुत करती है।

बौद्ध-दर्शन और सम्यक्चारित्र

बौद्ध-दर्शन में सम्यक्चारित्र के स्थान पर शील शब्द का प्रयोग हुआ है। बौद्ध-

परम्परा में निर्वाण की प्राप्ति के लिए शील को आवश्यक माना गया है। शील और श्रुत या आचरण और ज्ञान दोनों ही भिक्षु-जीवन के लिए आवश्यक हैं। उसमें भी शील अधिक महत्वपूर्ण माना गया है। विशुद्धिमार्ग में कहा गया है कि यदि भिक्षु अल्प-श्रुत भी होता है, किन्तु शीलवान है तो शील ही उसकी प्रशंसा का कारण है। उसके लिए श्रुत अपने आप पूर्ण हो जाता है, इसके विपरीत यदि भिक्षु बहुश्रुत भी है किन्तु दुःशील है तो दुःशीलता उसकी निन्दा का कारण है और उसके लिए श्रुत भी सुखदायक नहीं होता है।^१

शील का अर्थ—बौद्ध आचार्यों के अनुसार जिससे कुशल धर्मों का धारण होता है या जो कुशल धर्मों का आधार है, वह शील है। मद्गुणों के धारण या शीलन के कारण ही उसे शील कहते हैं। कुछ आचार्यों की दृष्टि में शिरार्थ शीलार्थ है, अर्थात् जिस प्रकार शिर के कट जाने पर मनुष्य मर जाता है वैसे ही शील के भंग हो जाने पर सारा गुण रूपी शरीर ही विनष्ट हो जाता है। इसलिए शील को शिरार्थ कहा जाता है।^२

विशुद्धिमार्ग में शील के चार रूप वर्णित हैं।—१. चेतना शील २. चैतसिक शील ३. संवर शील और ४. अनुल्लंघन शील।

१. **चेतना शील**—जीव हिमा आदि में विरत रहने वाले या व्रत-प्रतिपत्ति (व्रताचार) पूर्ण करनेवाली चेतना ही चेतना शील है। जीव-हिमा आदि छोड़नेवाले व्यक्ति का कुशल-धर्मों के करने का विचार चेतना शील है।

२. **चैतसिक शील**—जीव हिमा आदि में विरत रहने वाले की विरति चैतसिक शील है, जैसे वह लोभ रहित चित्त में विहरता है।

३. **संवर शील**—संवर शील पाँच प्रकार का है—१. प्रतिमोक्षसंवर, २. स्मृति-संवर, ३. ज्ञानसंवर, ४. क्षातिसंवर और ५. वीर्यसंवर।

४. **अनुल्लंघन शील**—ग्रहण किये हुए व्रत नियम आदि का उल्लंघन न करना यह अनुल्लंघन शील है।

शील के प्रकार

विशुद्धिमार्ग में शील का वर्गीकरण अनेक प्रकार से किया गया है। यहाँ उनमें से कुछ रूप प्रस्तुत हैं।

शील का द्विविध वर्गीकरण^४

१. चारित्र-व्यारित्र के अनुसार शील दो प्रकार का माना गया है। भगवान् के द्वारा निर्दिष्ट 'यह करना चाहिए' इस प्रकार विधि रूप में कहे गये शिक्षा-पदों या नियमों का

१. विशुद्धिमार्ग, भाग १, पृ० ४९

२. वही, पृ० ९

३. वही, पृ० ८

४. वही, पृ० १३-१४

पालन करना 'चारित्र-शील' है। इसके विपरीत 'यह नहीं करना चाहिए' इस प्रकार निषिद्ध कर्म न करना 'वारित्र-शील' है। चारित्र-शील विधेयात्मक है, वारित्र-शील निषेधात्मक है।

२. निश्चित और अनिश्चित के अनुसार शील दो प्रकार का है। निश्चय दो प्रकार के होने हैं—तृष्णा-निश्चय और दृष्टि-निश्चय। भव-सप्त को चाहते हुए फलाकाक्षा में पाला गया शील तृष्णा-निश्चित है। मात्र शील से ही विगुद्धि होती है इस प्रचार की दृष्टि में पाला गया शील दृष्टि-निश्चित है। तृष्णा-निश्चित और दृष्टि-निश्चित दोनों प्रकार के शील निम्न कोटि के हैं। तृष्णा-निश्चय और दृष्टि-निश्चय से रहित शील अनिश्चित-शील है। यही अनिश्चित-शील निर्वाण मार्ग का माधक है।

३. कालिक आधार पर शील दो प्रकार का है। किसी निश्चित समय तक के लिए ग्रहण किया गया शील कालपर्यन्त-शील कहा जाता है जबकि जीवन-पर्यन्त के लिए ग्रहण किया गया शील आप्राणकोटिक शील कहा जाता है। जैन परम्परा में इन्हें क्रमशः इत्थरकालिक और यावत्कथित कहा गया है।

४. मपर्यन्त और अपर्यन्त के आधार पर शील दो प्रकार का है। लाभ, यश, जाति अथवा शरीर के किसी अंग एवं जीवन की रक्षा के लिए जिस शील का उल्लंघन कर दिया जाता है वह मपर्यन्तशील है। उदाहरणार्थ, किसी विशेष शील नियम का पालन करने हुए जाति-शरीर के किसी अंग अथवा जीवन की हानि की सम्भावना को देखकर उस शील का त्याग कर देना। इसके विपरीत जिस शील का उल्लंघन किसी भी स्थिति में नहीं किया जाता, वह अपर्यन्त शील है। तुलनात्मक दृष्टि में ये नैतिकता के मापदण्ड और निरपेक्ष पक्ष हैं। जैन परम्परा में इन्हें अपवाद और उत्तम मार्ग कहा गया है।

५. लौकिक और अलौकिक के आधार पर शील दो प्रकार का है। जिस शील का पालन सामाजिक जीवन के लिए होता है और जो मान्य है, वह लौकिक शील है। जिस शील का पालन निर्वेद विराग और विमुक्ति के लिए होता है और जो अनाम्य है वह लोकोत्तर शील है। जैन-परम्परा में इन्हें क्रमशः व्यवहार-चारित्र और निश्चय-चारित्र कहा गया है।

शील का त्रिविध वर्गीकरण

शील का त्रिविध वर्गीकरण पाँच त्रिको में किया गया है—

१. हीन, मध्यम और प्रणीत के अनुसार शील तीन प्रकार का है। हमारे को निन्दा की दृष्टि में अथवा उन्हे हीन बताने के लिए पाला गया शील हीन है। लौकिक शील या सामाजिक नियम-मर्यादाओं का पालन मध्यम शील है और लोकोत्तर शील प्रणीत है। एक दूसरी अपेक्षा में फलाकाक्षा में पाला गया शील हीन है। अपनी

मुक्ति के लिए पाला गया शील मध्यम है और सभी प्राणियों की मुक्ति के लिए पाला गया पारमिता-शील प्रणीत है ।

२. आत्माधिपत्य, लोकाधिपत्य और धर्माधिपत्य की दृष्टि से भी शील तीन प्रकार का है । आत्म-गौरव या आत्म-सम्मान के लिए पाला गया शील आत्माधिपत्य है । लोक-निन्दा से बचने के लिए अथवा लोक में सम्मान अर्जित करने के लिए पाला गया शील लोकाधिपत्य है । धर्म के महत्त्व, धर्म के गौरव और धर्म के सम्मान के लिए पाला गया शील धर्माधिपत्य है ।

३. परामृष्ट, अपरामृष्ट और प्रतिप्रश्नविधि के अनुसार शील तीन प्रकार का है । मिथ्यादृष्टि लोगों का आचरण परामृष्ट शील है । मिथ्यादृष्टि लोगों में भी जो कन्याण-कर या शुभ कर्मों में लगे हुए हैं उनका शील अपरामृष्ट है, जब कि सम्यक्दृष्टि के द्वारा पाला गया शील प्रतिप्रश्नविधि शील है ।

४. विशुद्ध, अशुद्ध और वैमतिक के अनुसार शील तीन प्रकार का है । आपत्ति या दोष से रहित शील विशुद्ध शील है । आपत्ति या दापयुक्त शील अविशुद्ध शील है । दोष या उल्लघन सम्बन्धी बातों के बारे में जो सदेह में पड़ गया है, उसका शील वैमतिकशील है ।

५. शैक्ष्य, अशैक्ष्य और न-शैक्ष्य-न-अशैक्ष्य के अनुसार शील तीन प्रकार का है । मिथ्या दृष्टि का शील न-शैक्ष्य-न-अशैक्ष्य है । सम्यक्दृष्टि का शील शैक्ष्य है और अहंत् का शील अशैक्ष्य है ।

विशुद्धिमग्न में शील का चतुर्विध और पञ्चविध वर्गीकरण भी अनेक रूपों में वर्णित है । लेकिन विस्तार भय एवं पुनरावृत्ति के कारण यहाँ उनका उल्लेख करना आवश्यक नहीं है ।

शील का प्रत्युपस्थान—काया की पवित्रता, वाणी की पवित्रता और मन की पवित्रता ये तीन प्रकार की पवित्रताएँ शील के जानने का आकार (प्रत्युपस्थान) हैं अर्थात् कोई व्यक्ति शीलवान् है या दुःशील है, यह उसके मन, वचन और कर्म की पवित्रता के आधार पर ही जाना जाता है ।

शील का पदस्थान—जिन आधारों पर शील ठहरता है, उन्हें शील का पदस्थान कहा जाता है । लज्जा और संकोच इसके पदस्थान हैं । लज्जा और संकोच के होने पर ही शील उत्पन्न होता है और स्थित रहता है, उनके न होने पर न तो उत्पन्न होता और न स्थिर रहता है ।

शील के गुण—शील के पाँच गुण हैं—१. शीलवान् व्यक्ति अप्रमादी होता है और अप्रमादी होने से वह विपुल धन-सम्पत्ति प्राप्त करता है । २. शील के पालन से व्यक्ति की ख्याति या प्रतिष्ठा बढ़ती है । ३. सचरित्र व्यक्ति को कहीं भी भय और संकोच

नहीं होता। ४. शीलवान सदैव ही अप्रमत्त चेतनावाला होता है और इसलिए उसके जीवन का अन्त भी जाग्रत चेतना की अवस्था में होता है। ५. शील के पालन में सुगति या स्वर्ग की प्राप्ति है।

अष्टांग साधनापथ और शील—बुद्ध के अष्टांग साधना-पथ में सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्मान्त और सम्यक् आजीव ये तीन शील-स्कन्ध हैं। यद्यपि मज्झिम निकाय और अभिधर्मकोश व्याख्या के अनुसार शील-स्कन्ध में उपर्युक्त तीनों अंगों का ही समावेश किया गया है^१ लेकिन यदि हम शील को न केवल दैहिक वरन् मानसिक भी मानते हैं तो हमें समाधि-स्कन्ध में से सम्यक् व्यायाम को और प्रज्ञा-स्कन्ध में से सम्यक् मगल्प को ही शील-स्कन्ध में समाहित करना पड़ेगा। क्योंकि मगल्प आचरण का चैतन्य आधार है और व्यायाम उसकी वृद्धि का प्रयत्न। अतः उन्हें शील-स्कन्ध में ही लेना चाहिए।

यदि हम शील-स्कन्ध के तीनों अंग तथा समाधि-स्कन्ध के सम्यक् व्यायाम और प्रज्ञा-स्कन्ध के सम्यक् मगल्प को लेकर बौद्ध-दर्शन में शील के स्वरूप को समझने का प्रयत्न करें तो उसका चित्र इस प्रकार में होगा—

- | | |
|-----------------|---|
| सम्यक् वाचा | १. मृपावाद विरमण |
| | २. पिशुनवचन विरमण |
| | ३. पुरुषवचन विरमण |
| | ४. व्यर्थसंलाप विरमण |
| सम्यक् कर्मान्त | १. अदत्तादान विरमण |
| | २. प्राणातिपात विरमण |
| | ३. कामपुमिध्याचार विरमण |
| | ४. अब्रह्मचर्य विरमण |
| सम्यक् आजीव | (अ) भिक्षु नियमों के अनुसार भिक्षा प्राप्त करना |
| | (ब) गृहस्थ नियमों के अनुसार आजीविका अर्जन करना |
| सम्यक् व्यायाम | १. अनुत्पन्न अकुशल के उत्पन्न नहीं होने देने के लिए प्रयत्न |
| | २. उत्पन्न अकुशल के प्रहाण के लिए प्रयत्न |
| | ३. अनुत्पन्न कुशल के उत्पादन के लिए प्रयत्न |
| | ४. उत्पन्न कुशल के वैपुल्य के लिए प्रयत्न |
| सम्यक् संकल्प | १. नैष्कर्म्य संकल्प |
| | २. अव्यापाद संकल्प |
| | ३. अविहिंसा संकल्प |

यदि तुलनात्मक दृष्टि से बौद्ध-दर्शन के शील के स्वरूप पर विचार करें तो ऐसा

प्रतीत होता है कि वह जैन-दर्शन की मान्यताओं के निकट ही है। यद्यपि दोनों परम्पराओं में नाम और वर्गीकरण की पद्धतियों का अन्तर है, लेकिन दोनों का आन्तरिक स्वरूप समान ही है। सम्यक् आचरण के लिए जो अपेक्षायें बौद्ध जीवन-पद्धति में की गयी हैं वे ही अपेक्षायें जैन आचार-दर्शन में भी स्वीकृत रही हैं। सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्मान्त और सम्यक् आजीव के रूप में प्रतिपादित ये विचार जैन दर्शन में भी उपलब्ध हैं। अतः यह स्पष्ट हो जाता है कि दोनों परम्पराएँ एक दूसरे के काफी निकट रही हैं।

वैदिक परम्परा में शील या सदाचार

सम्यक् चारित्र को हिन्दू धर्मसूत्रों में शील, सामयाचारिक, सदाचार या शिष्टाचार कहा गया है। गीता की निष्काम कर्म और मेवा की अवधारणाओं को भी सम्यक्चारित्र का पर्यायवाची माना जा सकता है। गीता जिस निष्काम कर्मयोग का प्रतिपादन करती है, वस्तुतः वह मात्र कर्तव्य बुद्धि से एवं कर्ताभाव का अभिमान त्याग कर किया गया ऐमा कर्म है, जिसमें फलाकांक्षा नहीं होती। क्योंकि इस प्रकार का कर्म (आचरण) कर्म-बन्धन कारक नहीं होता है अतः इसे अकर्म भी कहने हैं। उस आचरण को जो बन्धन हेतु न बनकर मुक्ति का हेतु होता है, जैन परम्परा में सम्यक्चारित्र और गीता में निष्काम कर्म या अकर्म कहा गया है। गीता के अनुसार निष्काम कर्म या कर्मयोग के अन्तर्गत दैवीय गुणों अर्थात् अहिंसा, आर्जव, स्वाध्याय, दान, संयम, निर्लोभता, शौच आदि मद्गुणों का सम्पादन, स्वधर्म अर्थात् अपने वर्ण और आश्रम के कर्तव्यों का लाल और लोकसंग्रह (लोक-कल्याणकारी कार्यों का सम्पादन) आता है। इसके अतिरिक्त भगवद्भक्ति एवं अतिथि सेवा भी उसकी चारित्रिक साधना का एक अंग है।

शील—मनुस्मृति में शील, साधूजनों का आचरण (सदाचरण) और मन की प्रसन्नता (इच्छा, आकांक्षा आदि मानसिक विक्षोभों से रहित मन की प्रशान्त अवस्था) को धर्म का मूल बताया गया है।^१ वैदिक आचार्य गोविन्दगज ने शील की व्याख्या रागद्वेष के परित्याग के रूप में की है (शीलं रागद्वेषपरित्याग इत्याह^२)। हारीत के अनुसार ब्रह्मण्यता, देवपितृभक्तिता, सौम्यता, अपरोपतापिता, अनमूयता, मृदुता, अपारुष्य, मैत्रता, प्रियवादिता, कृतज्ञता, शरण्यता, कारुण्य और प्रशान्तता—ये तेरह प्रकार का गुण समूह शील है।^३

सामयाचारिक—आपस्तम्ब धर्मसूत्र के भाष्य में सामयाचारिक शब्द की व्याख्या निम्न प्रकार की गई है—आध्यात्मिक व्यवस्था को 'समय' (धर्मज्ञमयः) कहने हैं वह

१. मनुस्मृति २।६

२. (अ) मनुस्मृति टीका २।६ (ब) हिन्दू धर्मकोश, पृ० ६३१

३. वही

तीन प्रकार का होता है—विधि, प्रतिषेध और नियम । आचारों का मूल 'समय' (सिद्धात) में होता है । 'समय' से उत्पन्न होने के कारण वे सामयाचरिक कहलाते हैं ।^१ अम्यदय और निःश्रेयस के हेतु अपूर्व नामक आत्मा के गुण को धर्म कहते हैं । वैदिक परम्परा का यह सामयाचारिक शब्द जैन परम्परा के समाचारी (समयाचारी) और सामयिक के अधिक निकट है । आचाराग में 'समय' शब्द समता के अर्थ में और सूत्र-कृताग में 'सिद्धात' के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । जैन परम्परा में समता में युक्त आचार को 'सामयिक' और सिद्धान्त (शास्त्र) में निम्न आचार नियमों को 'समाचारी' कहा गया है । गीता भी शास्त्रविधान के अनुसार आचरण का निर्देश नर सामयाचारिक या समाचारी के पालन की धारणा को पुष्ट करती है ।

शिष्टाचार—शिष्ट आचार शिष्टाचार कहा जाता है । शिष्ट शब्द को आख्या करने हुए वशिष्टधर्म सूत्र में कहा है कि 'जो स्वार्थमय कामनाओं में रहित है, वह शिष्ट है (शिष्ट पुनरकामान्मा)^२ इस आधार पर शिष्टाचार का अर्थ होगा—निःकाम भाव में किया जाने वाला आचार शिष्टाचार है अथवा निःस्वार्थ व्यक्ति का आचरण शिष्टाचार है । ऐसा आचार धर्म का कारणभूत होने में प्रमाणभूत माना गया है । इस प्रकार यहाँ शिष्टाचार का अर्थ, सामान्यतया शिष्टाचार में हम जो अर्थ ग्रहण करते हैं, उगम भिन्न है । शिष्टाचार निःस्वार्थ या निष्काम कर्म है । निष्काम कर्म या सेवा की अवधारणा गीता में स्वीकृत है ही और उसे जैन तथा बौद्ध परम्पराओं ने भी पूर्ण तरह मान्य किया है ।

सदाचार—मनु के अनुसार ब्रह्मावर्त में निवास करने वाले चारों वर्णों का जो परम्परागत आचार है वह सदाचार है ।^३ सदाचार के तीन भेद हैं—१—देशाचार २—जान्याचार और ३—कुलाचार । विभिन्न प्रदेशों में परम्परागत रूप में चले आते आचार नियम 'देशाचार' कहे जाते हैं । प्रत्येक देश में विभिन्न जातियों के भी अपने-अपने विशिष्ट आचार नियम होते हैं, ये 'जान्याचार' कहे जाते हैं । प्रत्येक जाति के विभिन्न कुलों में भी आचारगत भिन्नताएँ होती हैं—प्रत्येक कुल की अपनी आचार-परम्पराएँ होती हैं, जिन्हें 'कुलाचार' कहा जाता है । देशाचार, कुलाचार और जान्याचार श्रुति और स्मृतियों में प्रतिपादित आचार नियमों के अतिरिक्त होते हैं । सामान्यतया हिन्दू धर्म शास्त्रकारों ने उनके पालन की अनुश्रुति की है । यही नहीं, कुछ स्मृतिकारों के द्वारा तो ऐसे आचार नियम श्रुति, स्मृति आदि के विरुद्ध होने पर पालनीय कहे गये हैं । बृहस्पति का तो कहना है—बहुजन और चिरकालमानित देश, जाति और कुल के आचार (श्रुति विरुद्ध होने पर भी) पालनीय है, अन्यथा प्रजा में क्षोभ उत्पन्न होता है और राज्य की शक्ति और कोप क्षीण हो जाता है ।^४ याज्ञवल्क्य

१. आपस्तम्ब धर्मसूत्र-भाष्य (हरदत्त) १।१।१-३

२. वशिष्ट-धर्मसूत्र १।६

३. मनुस्मृति २।१७-१८

४. हिन्दू धर्मकोश, पृ० ६२५

ने आचार के अन्तर्गत निम्नलिखित विषय सम्मिलित किये हैं :—१. संस्कार, २. वेदपाठी ब्रह्मचारियों के चारित्रिक नियम, ३. विवाह (पति-पत्नी के कर्तव्य), ४. चार वर्णों एवं वर्णशंकरों के कर्तव्य, ५. ब्राह्मण गृहपति के कर्तव्य, ६. विद्यार्थी जीवन की समाप्ति पर पालनीय नियम, ७. भोजन के नियम, ८. धार्मिक पवित्रता, ९. श्राद्ध, १०. गणपति पूजा, ११. गृहशान्ति के नियम, १२. गजा के कर्तव्य आदि ।^१

यद्यपि मदाचार के उपर्युक्त विवेचन में ऐसा लगता है कि मदाचार का सम्बन्ध नैतिकता या साधनापरक आचार में न होकर लोक-व्यवहार (लोक-रूढ़ि) या बाह्याचार के विधि निषेधों में अधिक है। जब कि जैन-परम्परा के सम्यक् चारित्र का सम्बन्ध साधनात्मक एवं नैतिक जीवन में है। जैनधर्म लोक-व्यवहार की उपेक्षा नहीं करता है फिर भी उसकी अपनी मर्यादाएँ हैं—

(१) उसके अनुसार वही लोक-व्यवहार पालनीय है जिसके कारण सम्यक् दर्शन और सम्यक् चारित्र (गृहीत व्रत, नियम आदि) में कोई दोष नहीं लगता हो। अतः निर्दोष लोक-व्यवहार ही पालनीय है। मदोष नहीं।

(२) दूसरे यदि कोई आचार (बाह्याचार) निर्दोष है किन्तु लोक-व्यवहार के विरुद्ध है तो उसका आचरण नहीं करना चाहिये (यद्यपि शुद्ध तदपि लोकविरुद्ध न समाचरेत्) किन्तु इसका विलोम सही नहीं है अर्थात् मदोष आचार लोकमान्य होने पर भी आचरणीय नहीं है।

उपसंहार

सामान्यतया जैन, बुद्ध और गीता के आचारदर्शनों में सम्यक् चारित्र, शील एवं सदाचार का तात्पर्य राग-द्वेष, तृष्णा या आसक्ति का उच्छेद रहा है। प्राचीन साहित्य में इन्हें ग्रन्थि या हृदयग्रन्थि कहा गया है। ग्रन्थि का अर्थ गाँठ होता है, गाँठ बाँधने का कार्य करती है, चूँकि ये तत्त्व व्यक्ति को संसार से बाँधते हैं और परमसत्ता से पृथक् रखते हैं इसीलिये इन्हें ग्रन्थि कहा गया है। इस गाँठ का खोलना ही साधना है, चारित्र है या शील है। सच्चा निर्ग्रन्थि वही है जो इस ग्रन्थि का मोचन कर देता है। आचार के समग्र विधि-निषेध इसी के लिये हैं।

वस्तुतः सम्यक् चारित्र या शील का अर्थ काम, क्रोध, लोभ, छल-कपट आदि अशुभ प्रवृत्तियों से दूर रहना है। तीनों ही आचारदर्शन साधक को इनमें बचने का निर्देश देते हैं। जैनपरम्परा के अनुसार व्यक्ति जितना क्रोध, मान, माया (कपट) और लोभ की वृत्तियों का शमन एवं विलयन करेगा उतना ही वह साधना या सच्चरित्रता के क्षेत्र में आगे बढ़ेगा। गीता कहती है जब व्यक्ति काम, क्रोध, लोभ आदि आसुरी प्रवृत्तियों से ऊपर उठकर अहिंसा, क्षमा आदि दैवी सद्गुणों का सम्पादन करेगा तो वह अपने को

परमात्मा के निकट पायेगा। 'सद्गुणों का सम्पादन और दुर्गुणों से बचाव' एक ऐसा तत्त्व है, जहाँ न केवल सभी भारतीय अपितु अधिकांश पाश्चात्य आचारदर्शन भी सम-स्वर हो उठने हैं। चाहे इनके विस्तार-क्षेत्र एवं प्राथमिकता के प्रश्न को लेकर उनमें मतभेद हो। उनमें विवाद इस बात पर नहीं है कि कौन सद्गुण हैं और कौन दुर्गुण हैं, अपितु विवाद इस बात पर है कि किस सद्गुण का किस सीमा तक पालन किया जावे और दो सद्गुणों के पालन में विरोध उपस्थित होने पर किसे प्राथमिकता दी जाने। उदाहरणार्थ 'अहिंसा सद्गुण है' यह सभी मानते हैं किन्तु अहिंसा का पालन किम सीमा तक किया जावे, इस प्रश्न पर मतभेद रखते हैं। इसी प्रकार न्याय्य (जस्टिस) और दयालुता दोनों को सभी ने सद्गुणों के रूप में स्वीकार किया गया है किन्तु जब न्याय्य और दयालुता में विरोध हो अर्थात् दोनों का एक साथ सम्पादन सम्भव न हो तो किसे प्रधानता दी जावे, इस प्रश्न पर मतभेद हो सकता है। फिर भी सद्गुणों का यथाशक्ति सम्पादन किया जावे इसे सभी स्वीकार करते हैं।

वस्तुतः सम्यक्चारित्र या शील, मन, वचन और कर्म के माध्यम से वैयक्तिक और सामाजिक जीवन में समत्व की संस्थापन का प्रयास है, वह व्यक्ति के जीवन के विभिन्न पक्षों में एक माग सन्तुलन स्थापित कर उसके आन्तरिक संघर्ष को समाप्त करने की दिशा में उठाया गया कदम है। इतना ही नहीं, वह व्यक्ति के सामाजिक पक्ष का भी संस्पर्श करता है। व्यक्ति और समाज के मध्य तथा समाज और समाज के मध्य होने-वाले संघर्षों की सम्भावनाओं के अवसरों को कम कर सामाजिक समत्व की संस्थापना भी सम्यक्चारित्र का लक्ष्य है।

इन्हीं लक्ष्यों को ध्यान में रखते हुए जैन, बौद्ध और वैदिक परम्पराओं में गृहस्थ और श्रमण के आचारविषयक अनेक सामान्य और विशिष्ट नियमों या विधियों का प्रतिपादन किया गया है।

सामान्य रूप में जैन-आगमों में साधना का त्रिविध-मार्ग प्रतिपादित है, लेकिन प्राचीन आगमों में एक चतुर्विध मार्ग का भी वर्णन मिलता है। उत्तराध्ययन और दर्शन-पाहुड में चतुर्विध मार्ग का वर्णन है।^१ साधना का चौथा अंग 'सम्यक् तप' कहा गया है। जैसे गीता में ज्ञानयोग, कर्मयोग, भक्तियोग के साथ साथ ध्यानयोग का भी निरूपण है, वैसे ही जैनपरम्परा में सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र के साथ साथ सम्यक् तप का भी उल्लेख है। परवर्ती परम्पराओं में ध्यानयोग का अन्तर्भाव कर्मयोग में और सम्यक् तप का अन्तर्भाव सम्यक्चारित्र में हो गया। लेकिन प्राचीन युग में जैनपरम्परा में सम्यक् तप का, बौद्ध परम्परा में समाधि मार्ग का तथा गीता में ध्यानयोग का स्वतंत्र स्थान रहा है। अतः तुलनात्मक अध्ययन की दृष्टि में यहाँ सम्यक् तप का विवेचन स्वतंत्र रूप में किया जा रहा है।

साधारणतः यह मान लिया जाता है कि जैन परम्परा में ध्यानमार्ग या समाधिमार्ग का विधान नहीं है, लेकिन यह धारणा भ्रान्त ही है। जिस प्रकार योग परम्परा में अष्टांगयोग का विधान है, उसी प्रकार जैन परम्परा में इस योगमार्ग का विधान द्वादशांग रूप में हुआ है। इसे ही सम्यक् तप का मार्ग कहा जाता है। जैन परम्परा के सम्यक् तप की गीता के ध्यानयोग तथा बौद्ध परम्परा के समाधिमार्ग में बहुत कुछ समानता है, जिस पर हम अगले पृष्ठों में विचार करेंगे।

नैतिक जीवन एवं तप—तपस्यामय जीवन एवं नैतिक जीवन परस्पर मापेश पद है। त्याग या तपस्या के बिना नैतिक जीवन की कल्पना अपूर्ण है। तप नैतिक जीवन का ओज है, शक्ति है। तप-शून्य नैतिकता खोखली है, तप नैतिकता की आत्मा है। नैतिकता का विशाल प्रामाद तपस्या की ठोस बुनियाद पर स्थित है।

नैतिक जीवन की साधना-प्रणाली, चाहे उसका विकास पूर्व में हुआ हो या पश्चिम में, हमेशा तप में ओतप्रोत रही है। नैतिकता की सैद्धान्तिक व्याख्या चाहे 'तप' के अभाव में सम्भव हो, लेकिन नैतिक जीवन तप के अभाव में सम्भव नहीं।

नैतिक व्याख्या का निम्नतम सिद्धान्त भी, जो वैयक्तिक सुखों की उपलब्धि में ही नैतिक साधना की इतिश्री मान लेता है, तप-शून्य नहीं हो सकता। यह सिद्धान्त उस मनोवैज्ञानिक तथ्य को स्वीकार करके चलता है कि वैयक्तिक जीवन में भी इच्छाओं का संघर्ष चलता रहता है और बुद्धि उनमें से किसी एक को चुनती है, जिसकी मन्तुष्टि

की जानी है और यह सन्तुष्टि ही सुख उपलब्धि का साधन बनती है। लेकिन विचार पूर्वक देखें तो यहाँ भी त्यागभावना मौजूद है, चाहे अपनी अल्पतम मात्रा में ही क्यों न हो, क्योंकि यहाँ भी बुद्धि की बात मानकर हमें सघर्षशील वामनाओं में एक समय के लिए एक का त्याग करना ही होता है। त्याग की भावना ही तप है। दूसरे तप का एक अर्थ होता है—प्रयत्न, प्रयाम, और इस अर्थ में भी वहाँ 'तप' है, क्योंकि वामना की पूर्ति भी बिना प्रयाम के सम्भव नहीं है। लेकिन यह सब तो तप का निम्नतम रूप है, यह उपादेय नहीं है। हमारा प्रयोजन तो यहाँ मात्र इतना दिखाना था कि कोई भी नैतिक प्रणाली तपःशून्य नहीं हो सकती।

जहाँ तक भारतीय नैतिक विचारधाराओं की, आचार-दर्शनों की, बात है, उनमें से लगभग सभी का जन्म 'तपस्या' की गोद में हुआ, सभी उमीमें पले एवं विकसित हुए हैं। यहाँ तो घोर भौतिकतावादी अजित-केसकम्बलिन् और नियतिवादी गोशालक भी तप-साधना में प्रवृत्त रहते हैं, फिर दूसरी विचार मरणियों में निहित तप के महत्त्व पर तो शंका करने का प्रश्न ही नहीं उठता। हाँ, विभिन्न विचार-मरणियों में तपस्या के लक्ष्य के सम्बन्ध में मत-भिन्नता हो सकती है, तप के स्वरूप के सम्बन्ध में विचार-भेद हो सकता है, लेकिन तपस्या के तथ्य में इनकार नहीं किया जा सकता।

तप-साधना भारतीय नैतिक जीवन एवं सस्कृति का प्राण है। श्री भर्तृहरि उपाध्याय के शब्दों में "भारतीय सस्कृति में जो कुछ भी शाश्वत है, जो कुछ भी उदात्त एवं महत्त्वपूर्ण तत्त्व है, वह सब तपस्या में ही सम्भूत है, तपस्या में ही इस राष्ट्र का बल या ओज उत्पन्न हुआ है" तपस्या भारतीय दर्शनशास्त्र की ही नहीं, किन्तु उसके समस्त इतिहास की प्रस्तावना है "प्रत्येक चिन्तनशील प्रणाली चाहे वह आध्यात्मिक हो चाहे आधिभौतिक, सभी तपस्या की भावना में अनुप्राणित है" "उमके वेद, वेदांग, दर्शन, पुराण, धर्मशास्त्र आदि सभी विद्या के क्षेत्र जीवन की साधनारूप तपस्या के एक-निष्ठ उपायक हैं।"^१

भारतीय नैतिक जीवन या आचार-दर्शन में तप के महत्त्व को अधिक स्पष्ट करते हुए काका कालेलकर लिखते हैं, "बुद्धकालीन भिक्षुओं की तपश्चर्या के परिणामस्वरूप ही अशोक के साम्राज्य का और मौर्य (कालीन) सस्कृति का विस्तार हो पाया। शकराचार्य की तपश्चर्या में हिन्दू धर्म का संस्करण हुआ। महावीर की तपस्या में अहिंसा धर्म का प्रचार हुआ।" "बंगाल के चैतन्य महाप्रभ (जो) मुवमुद्धि के हेतु एक हर्ष भी नहीं रखते थे, उन्हीं से बंगाल की वैष्णव सस्कृति विकसित हुई।"^२

यह सब तो भूतकाल के तथ्य हैं, लेकिन वर्तमान युग का जीवन्त तथ्य है गांधी

१. बौद्धदर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शन, पृ० ७१-७२।

२. जीवनसाहित्य, द्वितीय भाग, पृ० १०७-१०८

और अन्य भारतीय नेताओं का तपोमय जीवन, जिमने अहिंसक क्रान्ति के आधार पर देश को स्वतन्त्रता प्रदान की। वस्तुतः तपोमय जीवन प्रणाली ही भारतीय नैतिकता का उज्ज्वलतम पक्ष है और उसके बिना भारतीय आचार-दर्शन को चाहे वह जैन, बौद्ध या हिन्दू आचार-दर्शन हो, समुचित रूप से समझा नहीं जा सकता। नीचे तप के महत्त्व, लक्ष्य, प्रयोजन एवं स्वरूप के सम्बन्ध में विभिन्न भारतीय साधना पद्धतियों के दृष्टि-कोणों को देखने एवं उनका समीक्षात्मक दृष्टि में मूल्यांकन करने का प्रयास किया गया है।

जैन साधना-पद्धति में तप का स्थान—जैन तीर्थंकरों एवं विशेषकर महावीर का जीवन ही, जैन-साधना में तप के स्थान का निर्धारण करने के हेतु एक सबलतम साक्ष्य है। महावीर के साधनाकाल (माढ़े बागह वर्ष) में लगभग ग्यारह वर्ष तो निराहार गिने जा सकते हैं। महावीर का यह मार्ग साधना-काल स्वाध्याय, आत्म-चिन्तन, ध्यान और कायोत्तमर्ग से भरा है। जिस आचार-दर्शन का शास्ता अपने जागृत जीवन में तप का ऐसा उज्ज्वलतम उदाहरण प्रस्तुत करता हो, उसकी साधना-पद्धति तपः शून्य कैम हो सकती है? उस शास्ता का तपोमय जीवन अतीत में वर्तमान तक जैन साधकों को तप-साधना की प्रेरणा देता रहा है। आज भी सैकड़ों जैन साधक ऐसे मिलेंगे जो ८-१० दिन ही नहीं, बल्कि एक और दो-दो माह तक केवल उष्ण जल पर रहकर तप-साधना करते हैं, ऐसे अनेक होंगे जिनके भोजन के दिनों का योग वर्ष में दो-तीन माह से अधिक नहीं बैठता, शेष सारा समय उपवास आदि तपस्या में व्यतीत होता है।

जैन-साधना गमत्वयोग की साधना है और यही गमत्वयोग आचरण के व्यावहारिक क्षेत्र में अहिंसा बन जाता है, और यही अहिंसा निषेधान्मक साधना-क्षेत्र में संयम कही जाती है और संयम ही क्रियात्मक रूप में तप है। अहिंसा, संयम और तप अपनी गहन विवेचना में एक दूसरे के पर्यायवाची ही प्रतीत होने हैं। अभिव्यजना की दृष्टि से चाहे तो हम इन्हें अलग रख सकते हैं और उम्मी अपेक्षा में अलग-अलग अर्थ भी ध्वनित करते हैं। अहिंसा, संयम और तप मिलकर ही धर्म के समग्र स्वरूप को उपस्थित करते हैं। संयम और तप अहिंसा की दो पाखे हैं। जिनके बिना अहिंसा की गति एवं विकास अवरुद्ध हो जाता है।

तप और संयम से युक्त अहिंसा-धर्म की मंगलमयता का उद्घोष करते हुए जैनाचार्य कहते हैं—‘धर्म मंगलमय है, कौन सा धर्म? अहिंसा, संयम और तपमय धर्म ही सर्वोत्कृष्ट तथा मंगलमय है। जो इस धर्म के पालन में दत्तचित्त है उसे मनुष्य तो क्या, देवता भी नमन करते हैं।’

जैन-साधना का लक्ष्य मोक्ष या शुद्ध आत्मतत्त्व की उपलब्धि है और जो केवल तप

साधना (अविपाक निर्जरा) से ही सम्भव है। जैन साधना में तप का क्या स्थान है, इस तथ्य के साक्षी जैनगम ही नहीं हैं बल्कि बौद्ध और हिन्दू आगमों में भी जैन-साधना के तपोमय स्वरूप का वर्णन उपलब्ध होता है।^१

हिन्दू साधना-पद्धति में तप का स्थान—वैदिक साधना चाहे प्रारम्भिक काल में तप प्रधान (निवृत्तिपरक) न रही हो, लेकिन विकासचरण में श्रमण-परम्परा से प्रभावित हो, समन्वित हो, तपोमय साधना से युक्त हो गयी, वैदिक ऋषि तप की महत्ता का सबलतम शब्दों में उद्घोष करते हैं। वे कहते हैं, तपस्या से ही ऋत और मत्य उत्पन्न हुए,^२ तपस्या में ही वेद उत्पन्न हुए,^३ तपस्या से ही ब्रह्म खोजा जाता है^४, तपस्या में ही मृत्यु पर विजय पायी जाती है और ब्रह्मलोक प्राप्त किया जाता है।^५ तपस्या के द्वारा ही तपस्वी-जन लोक-कल्याण का विचार करते हैं^६ और तपस्या से ही लोक में विजय प्राप्त की जाती है।^७ इतना ही नहीं, वे तो तप रूप साधन को साध्य के तुल्य मानते हुए कहने हैं—‘तप ही ब्रह्म है।’^८ जैन-साधना में भी तप को आत्म-गुण मानकर उस साध्य और साधन दोनों रूप में स्वीकार किया गया है।^९

आचार्य मनु कहते हैं कि तपस्या में ऋषिगण त्रैलोक्य के चराचर प्राणियों को देखते हैं,^{१०} जो कुछ भी दुर्लभ और दुस्तर इस समाग में है, वह सब तपस्या से साध्य है। तपस्या की शक्ति दूरतिक्रम है।^{११} महापातकी और निम्न आचरण करनेवाले भी तपस्या से तप्त होकर किल्बिषी योनि से मुक्त हो जाते हैं।^{१२}

तप की महत्ता के सम्बन्ध में और भी सैकड़ों माध्य हिन्दू आगम ग्रन्थों से प्रस्तुत किये जा सकते हैं। लेकिन विस्तार-भय से केवल गोस्वामी तुलसीदास जी के दो चरण प्रस्तुत करना पर्याप्त होगा—वे कहने हैं, तप सुखप्रद सब बोध नसावा तथा ‘करड जाइ तप अस जिय जानी।’

बौद्ध साधना-पद्धति में तप का स्थान—यह स्पष्ट तथ्य है कि ‘तप’ शब्द आचार के जिम कठोर अर्थ में जैन और हिन्दू परम्परा में प्रयुक्त हुआ है, वह बौद्ध साधना में उसकी मध्यममार्गी साधना के कारण उतने कठोर अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है। बौद्ध साधना में तप का अर्थ है—चित्त शुद्धि का मतत प्रयाम। बौद्ध-साधना तप को प्रयत्न

१. देखिए—श्रीमद्भागवत, ५।२, मज्झिमनिकाय-चूल दुक्खवक्कन्ध सुत्त

२. ऋग्वेद, १०।१९०।१

३. मनुस्मृति, १।१२४३

४. मुण्डकोपनिषद्, १।१।८

५. अथर्ववेद, १।१।३।५।१९

६. वही, १९।५।४१

७. शतपथब्राह्मण, ३।४।४।२७

८. उत्तराध्यायन, २८।११, तैत्तिरीय उपनिषद्, ३।२।३।४

९. मनुस्मृति, १।१२३७

१०. वही, १।१२३८

११. वही, १।१२३९

या प्रयास के अर्थ में ही ग्रहण करती है और इसी अर्थ में बौद्ध साधना तप का महत्त्व स्वीकार करके चलती है। भगवान् बुद्ध महामंगलसुत्त में कहने हैं कि तप, ब्राह्मचर्य, आर्यमत्त्यों का दर्शन और निर्वाण का माक्षात्कार ये उत्तम मंगल हैं।^१ इसी प्रकार कासिभाग्द्वज्जसुत्त में भी तथागत कहते हैं, मैं श्रद्धा का बीज बोता हूँ, उस पर तपश्चर्या की वृष्टि होती है—शरीर वाणी से संयम रखता हूँ और आहार से नियमित रहकर सत्य द्वारा मैं (मन-दोषों की) गोड़ाई करता हूँ।^२ दिट्ठिवज्जसुत्त में शास्ता कहते हैं, “किसी तप या व्रत के करने से किसी के कुशल धर्म बढ़ते हैं, अकुशल धर्म घटते हैं, तो उसे अवश्य करना चाहिए।”^३

बुद्ध स्वयं अपने को तपस्वी कहते हैं—‘ब्राह्मण, यही कारण है कि जिससे मैं तपस्वी हूँ।’

बुद्ध का जीवन तो कठिनतम तपस्याओं में भरा हुआ है। उनके अपने साधना-काल एवं पूर्वजन्मों का इतिहास एवं वर्णन जो हमें बौद्धागमों में उपलब्ध होता है, उनके तपोमय जीवन का साक्षी है। मज्झिमनिकाय महासीहनादमुत्त में बुद्ध सारिपुत्त से अपनी कठिन तपश्चर्या का विस्तृत वर्णन करते हैं।^४ इतना ही नहीं, सुत्तनिपात के पवज्जासुत्त में बुद्ध बिबिसार (राजा श्रेणिक) से कहते हैं कि अब मैं तपश्चर्या के लिए जा रहा हूँ, उस मार्ग में मेरा मन रमता है।^५

यद्यपि उपर्युक्त तथ्य बुद्ध के जीवन की तप-साधना के महत्त्वपूर्ण साक्ष्य हैं फिर भी यह सुनिश्चित है कि बुद्ध ने तपश्चर्या के द्वारा देह-दण्डन की प्रक्रिया को निर्वाण-प्राप्ति में उपयोगी नहीं माना। उसका अर्थ इतना ही है कि बुद्ध अज्ञानमूलक देह-दण्डन को निर्वाण के लिए उपयोगी नहीं मानते थे, ज्ञान-युक्त तप-साधना तो उन्हें भी मान्य थी। श्री भरतसिंह उपाध्याय के शब्दों में भगवान् बुद्ध की तपस्या में मात्र शारीरिक यन्त्रणा का भाव बिलकुल नहीं था, किन्तु वह सर्वथा सुख-साध्य भी नहीं थी।^६ डा० राधाकृष्णन् का कथन है, ‘यद्यपि बुद्ध ने कठोर तपश्चर्या की आलोचना की, फिर भी यह आश्चर्यजनक है कि बौद्ध-श्रमणों का अनुशासन किसी भी ब्राह्मण ग्रन्थ में वर्णित अनुशासन (तपश्चर्या) से कम कठोर नहीं है। यद्यपि बुद्ध सैद्धान्तिक दृष्टि से तपश्चर्या के अभाव में भी निर्वाण को उपलब्धि सम्भव मानते हैं, तथापि व्यवहार में तप उनके अनुसार आवश्यक प्रतीत होता है।’^७

१. सुत्तनिपात, १६।१०

२. वही, ४।२

३. अंगुत्तरनिकाय, दिट्ठिवज्जसुत्त

४. मज्झिमनिकाय-महासीहनादमुत्त

५. सुत्तनिपात, २७।२०

६. बौद्धदर्शन तथा अन्य भारतीयदर्शन, पृ० ४

७. इण्डियन फिलासफी, भाग १, पृ० ४३६

बुद्ध के परिनिर्वाण के उपरान्त भी बौद्ध भिक्षुओं में धुतग (जंगल में रह कर विविध प्रकार की तपश्चर्या करनेवाले) भिक्षुओं का काफी महत्त्व था । विसुद्धिमग्ग एवं मिलिन्दप्रश्न में ऐसे धुतगों की प्रशंसा की गई है । दीपवंश में कश्यप के विषय में लिखा है कि वे धुतवादियों के अगुआ थे । (धुतवादानं अगो सो कस्सपो जिन-सासने) । ये सब तथ्य बौद्ध-दर्शन एवं आचार में तप का महत्त्व बताने के लिए पर्याप्त है ।

तप के स्वरूप का विकास—जैन, बौद्ध और वैदिक परम्पराओं में हमने तप के महत्त्व को देखा । लेकिन तप के स्वरूप को लेकर इन परम्पराओं में सैद्धान्तिक अन्तर भी है । पौर्णिक ग्रन्थों तथा जैन एवं बौद्ध आगमों में तपस्या के स्वरूप का क्रमिक ऐतिहासिक विकास उपलब्ध होता है । पं० मुखलालजी तप के स्वरूप के ऐतिहासिक विकास के सम्बन्ध में लिखते हैं कि 'ऐसा ज्ञात होता है कि तप का स्वरूप स्थूल में से सूक्ष्म की ओर क्रमशः विकसित होता गया है—तपोमार्ग का विकास होता गया और उसके स्थूल-सूक्ष्म अनेक प्रकार माधको ने अपनाये । तपोमार्ग अपने विकास में चार भागों में बाँटा जा सकता है—एक अवधूत माधना, २. तापम माधना, ३. तपस्वी माधना और ४ योग माधना । जिनमें क्रमशः तप के सूक्ष्म प्रकारों का उपयोग होता गया, तप का स्वरूप बाह्य में आभ्यन्तर बनता गया । माधना देह-दमन में चित्तवृत्ति के निरोध की ओर बढ़ती गई ।^१ जैन-माधना तपस्वी एवं योग-माधना का समन्वित रूप में प्रतिनिधित्व करती है जबकि बौद्ध एवं गीता के आचार-दर्शन योग-माधना का प्रतिनिधित्व करने हैं । फिर भी वे सभी अपने विकास के मूल केन्द्र में पूर्ण अलग नहीं हैं । जैन आगम आचारागमूत्र का श्रुत अध्ययन, बौद्ध ग्रन्थ विमुद्धिमग्ग का धूतगनिदेस और हिन्दू माधना की अवधूत गीता इन आचार-दर्शनों के किसी एक ही मूल केन्द्र की ओर इंगित करने हैं । जैन-माधना का तपस्वी-मार्ग तापम-मार्ग का ही अहिंसक संस्करण है ।^२ बौद्ध और जैन विचारणा में जो विचार-भेद है, उसके पीछे एक ऐतिहासिक कारण है । यदि मज्झिमनिकाय के बुद्ध के उक्त कथन को ऐतिहासिक मूल्य का समझा जाये तो यह प्रतीत होता है कि बुद्ध ने अपने प्रारम्भिक माधक जीवन में बड़े कठोर तप किये थे । पं० मुखलालजी लिखते हैं कि उक्त निर्देश को देखते हुए ऐसा कहा जा सकता है कि अवधूत मार्ग (तप का अत्यन्त स्थूल रूप) में जिस प्रकार के तपोमार्ग का आचरण किया जाता था बुद्ध ने वैसे ही उग्र तप किये थे । गोशालक और महावीर तपस्वी तो थे ही, परन्तु उनकी तपश्चर्या में न तो अवधूतों की ओर न तापमों की तपश्चर्या का अंश था । उन्होंने बुद्ध जैसे तप-व्रतों का आचरण नहीं किया ।—बुद्ध तप की उत्कट कोटि पर पहुँचे थे, परन्तु जब उसका परिणाम उनके लिए मन्तोपप्रद नहीं आया, तब

वे ध्यानमार्ग की ओर अभिमुख हुए और तप को निरर्थक मानने और मनवाने लगे । शायद यह उनके उत्कट देह-दमन की प्रतिक्रिया हो ।^१

गीता में भी तप के योगात्मक स्वरूप पर ही अधिक बल दिया गया है । गीता में तप की महिमा तो बहुत गायी गई है,^२ लेकिन गीताकार का झुकाव देह-दण्डन पर नहीं है, वरन् उनमें तो ऐसे तप को निम्नस्तर का माना है ।^३ गीताकार ने 'तपस्विभ्योऽधिकोयोगी'^४ कहकर इमी तथ्य को और अधिक स्पष्ट कर दिया है । बौद्ध-परम्परा और गीता तप के योग पक्ष पर ही अधिक बल देती है, जब कि जैन-दर्शन में उसके पूर्व रूप भी स्वीकृत रहे हैं । जैन-दर्शन का विरोध तप के उस रूप से रहा है जो अहिंसक दृष्टिकोण के विपरीत जाता है । बुद्ध ने यद्यपि योगमार्ग पर अधिक बल दिया और ध्यान की पद्धति को विकसित किया है, तथापि तपस्या-मार्ग का उन्होंने स्पष्ट विरोध भी नहीं किया । उनके भिक्षुक धुतग व्रत के रूप में इस तपस्या-मार्ग का आचरण करने थे ।

जैन-साधना में तप का प्रयोजन—तप यदि नैतिक जीवन की एक अनिवार्य प्रक्रिया है तो उसे किमी लक्ष्य के निमित्त होना चाहिए । अतः यह निश्चय कर लेना भी आवश्यक है कि तप का उद्देश्य और प्रयोजन क्या है ?

जैन-साधना का लक्ष्य शुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि है, आत्मा का शुद्धिकरण है । लेकिन यह शुद्धिकरण क्या है ? जैन दर्शन यह मानता है कि प्राणी कायिक, पाचिक एवं मानसिक क्रियाओं के माध्यम से कर्म वर्गणाओं के पुद्गलों (Karmic Matter) को अपनी ओर आकर्षित करता है और ये आकर्षित कर्म-वर्गणाओं के पुद्गल राग-द्वेष या कपाय-वृत्ति के कारण आत्मतत्त्व से एकीभूत हो, उसकी शुद्ध सत्ता, शक्ति एवं ज्ञान ज्योति को आवरित कर देते हैं । यह जड़ तत्त्व एवं चेतन तत्त्व का संयोग ही विकृति है ।

अतः शुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि के लिये आत्मा की स्वशक्ति को आवरित करने वाले कर्म पुद्गलों का विलगाव आवश्यक है । पृथक् करने की इस क्रिया को निर्जरा कहते हैं जो दो रूपों में सम्पन्न होती है । जब कर्म पुद्गल अपनी निश्चित अवधि के पश्चात् अपना फल देकर स्वतः अलग हो जाते हैं, वह सविपाक निर्जरा है, लेकिन यह नैतिक साधना का मार्ग नहीं है । नैतिक साधना तो सप्रयाम है । प्रयासपूर्वक कर्म-पुद्गलों को आत्मा से अलग करने की क्रिया को अविपाक निर्जरा कहते हैं और तप ही वह प्रक्रिया है जिसके द्वारा अविपाक निर्जरा होती है ।

इस प्रकार तप का प्रयोजन है प्रयासपूर्वक कर्म-पुद्गलों को आत्मा से अलग कर आत्मा की स्वशक्ति को प्रकट करना है और यही शुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि है । यही

१. समदर्शी हरिभद्र, पृ० ६७-६८

२. गीता, १८।५

३. वही, १७।६, १९

४. वही, ६।४६

आत्मा का विशुद्धिकरण है, यही तप-साधना का लक्ष्य है। उत्तराध्ययनसूत्र में भगवान् महावीर तप के विषय में कहते हैं कि तप आत्मा के परिशोधन की प्रक्रिया है।^१ आबद्ध कर्मों के क्षय करने की पद्धति है।^२ तप के द्वारा ही महर्षिगण पूर्व पापकर्मों को नष्ट करते हैं।^३ तप का मार्ग राग-द्वेष-जन्य पाप-कर्मों के बंधन को क्षीण करने का मार्ग है, जिसे मेरे द्वारा सुनो।^४

इस तरह जैन-साधना में तप का उद्देश्य या प्रयोजन आत्म-परिशोधन, पूर्ववद्ध वर्म-पुद्गलों का आत्म-तत्त्व से पृथक् करण और शुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि ही मिद्ध होता है।

वैदिक साधना में तप का प्रयोजन—वैदिक साधना, मुख्यतः औपनिषदिक साधना का लक्ष्य आत्मन् या ब्रह्मन् की उपलब्धि रहा है। औपनिषदिक विचारभाग स्पष्ट उद्घोषणा करती है तप में ब्रह्मा खोजा जाता है,^५ तपस्या में ही ब्रह्म को जानो।^६ इतना ही नहीं औपनिषदिक विचारभाग में भी जैन-विचार के समान तप को शुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि का साधन माना गया है। मुण्डकोपनिषद् के तीसरे मुण्डक में कहा है, यह आत्मा (जो ज्योतिर्मय और शुद्ध है) तपस्या और मन्य के द्वारा ही पाया जाता है।^७

औपनिषदिक परम्परा एक अन्य अर्थ में भी जैन-परम्परा में साम्य रखने हुए कहती है कि तप के द्वारा कर्म-रज दूर कर मोक्ष प्राप्त किया जाता है। मुण्डकोपनिषद् के द्वितीय मुण्डक का ११ वाँ श्लोक इस मन्दर्म में विवेक रूप में द्रष्टव्य है। कहा है—“जो शान्त विद्वान्जन वन में रह कर भिक्षार्चया करने हुए तप और श्रद्धा का सेवन करने है, वे विरज हो (कर्म-रज को दूर कर) सूर्य द्वारा (ऊर्ध्व मार्गों) में वहा पहुँच जाते हैं जहाँ वह पुरुष (आत्मा) अमन्य एव अव्यय आत्मा के रूप में निवास करता है।”^८

वैदिक परम्परा में जहाँ तप आध्यात्मिक शुद्धि अथवा आत्म-शुद्धि का साधन है वही उसके द्वारा होने वाली शरीर और इन्द्रियों की शुद्धि के महत्त्व का भी अंकन किया गया है। उसका आध्यात्मिक जीवन के साथ ही साथ भौतिक जीवन में भी सम्बन्ध जोड़ा गया है और जीवन के सामान्य व्यवहार के क्षेत्र में तप का क्या प्रयोजन है, यह स्पष्ट दर्शाया गया है। महर्षि पतञ्जलि कहते हैं, तप में अशुद्धि का क्षय होने से शरीर और इन्द्रियों की शुद्धि (मिद्धि) होती है।^९

बौद्ध-साधना में तप का प्रयोजन—बौद्ध-साधना में तप का प्रयोजन पापकारक

१. उत्तराध्ययन, २८।३५

२. वही २९।२७

३. वही, २८।३६, ३०।६

४. वही, ३०।१

५. मुण्डकोपनिषद्, १।१।८

६. तैत्तिरीय उपनिषद्, ३।२।३।४

७. मुण्डकोपनिषद्, १।३।५

८. वही, २।११

९. योगसूत्र, साधनपाद, ४३

अकुशल धर्मों को तपा डालना है। इस सन्दर्भ में बुद्ध और निर्ग्रन्थ उपासक सिंह सेनापति का मम्बाद पर्याप्त प्रकाश डालता है। बुद्ध कहने है “हे सिंह, एक पर्याय ऐसा है जिसमें मत्स्यवादी मनुष्य मुझे तपस्वी कह सके।” वह पर्याय कौनसा है? हे सिंह, मैं कहता हूँ कि पापकारक अकुशल धर्मों को तपा डाला जाय। जिसके पापकारक अकुशल धर्म गल गये, नष्ट हो गये, फिर उत्पन्न नहीं होने, उसे मैं तपस्वी कहता हूँ।”^४ इस प्रकार बौद्ध साधना में भी जैन-साधना के समान आत्मा की अकुशल चित्तवृत्तियों या पाप वामनाओं के क्षीण करने के लिए तप स्वीकृत रहा है।

जैन-साधना में तप का वर्गीकरण

जैन आचार-प्रणाली में तप के बाह्य (शारीरिक) और आभ्यन्तर (मानसिक) ऐसे दो भेद हैं।^१ इन दोनों के भी छह-छह भेद हैं।

(१) बाह्य तप—१. अनशन, २. ऊनोदरी, ३. भिक्षाचर्या, ४. रम-परिव्याग
५. कायक्लेश और ६. मंलीनता।

(२) आभ्यन्तर तप—१. प्रायश्चित्त, २. विनय, ३. वैयावृत्य, ४. स्वाध्याय,
५. ध्यान और ६. व्युत्सर्ग।

शारीरिक या बाह्य तप के भेद^२

१. अनशन—आहार के त्याग को अनशन कहते हैं। यह दो प्रकार का है—एक निश्चित समय-वधि के लिए किया हुआ आहार-त्याग, जो एक दिन में लगा कर छह मास तक का होता है। दूसरा जीवन-पर्यन्त के लिए किया हुआ आहार-त्याग। जीवन-पर्यन्त के लिए आहार-त्याग की अनिवार्य शर्त यह है कि उस अवधि में मृत्यु की आकांक्षा नहीं होनी चाहिए। आचार्य पूज्यपाद के अनुसार आहार-त्याग का उद्देश्य आत्म-संयम, आसक्ति में कमी करना, ध्यान, ज्ञानार्जन और कर्मों की निर्जग है, न कि सामाजिक उद्देश्यों की पूर्ति।^३ अनशन में मात्र देह-दण्ड नहीं है, वरन् आध्यात्मिक गुणों की उपलब्धि का उद्देश्य निहित है। स्थानाग मूत्र में आहार ग्रहण करने के और आहार त्याग के छह छह कारण बताये गये हैं। उनमें भूख की पीडा की निवृत्ति, मेवा, ईर्यापथ, संयमनिर्वाहार्य, धर्मचिन्तार्थ और प्राणरक्षार्थ ही आहार ‘ग्रहण’ करने की अनुमति है।

(२) ऊनोदरी (अवमोदर्य)—इस तप में आहार विषयक कुछ स्थितियाँ या गतें निश्चित की जाती हैं। इसके चार प्रकार हैं—१. आहार की मात्रा से कुछ कम खाना, यह द्रव्य-ऊनोदरी तप है। २. भिक्षा के लिए, आहार के लिए कोई स्थान निश्चित कर वहाँ से मिली भिक्षा लेना, यह क्षेत्रऊनोदरी तप है। ३. किसी निश्चित समय पर

४. बुद्धलीलासारसंग्रह, पृ० २८०-२८१

२. वही, २०।८-२८

१. उत्तराध्यायन ३०।७

३. सर्वार्थसिद्धि, ९।१९

आहार लेना यह काल-ऊनोदरी तप है । ४. भिक्षा-प्राप्ति के लिए या आहार के लिए किसी गर्त (अभिग्रह) का निश्चय कर लेना, यह भाव-ऊनोदरीतप है । संक्षेप में ऊनोदरी तप वह है जिसमें किसी विशेष समय एवं स्थान पर, विशेष प्रकार से उपलब्ध आहार को अपनी आहार की मात्रा से कम मात्रा में ग्रहण किया जाता है । मूलाचार के अनुसार ऊनोदरी तप की आवश्यकता निद्रा एवं इन्द्रियों के संयम के लिए तथा तप एवं पट् आवश्यकों के पालन के लिए है ।^१

३. रस-परित्याग—भोजन में दूध, दही, घृत, तैल, मिष्ठान्न आदि सबका या उनमें से किसी एक का ग्रहण न करना रस-परित्याग तप है । रस-परित्याग स्वाद-जय है । नैतिक जीवन की साधना के लिए स्वाद-जय आवश्यक है । महात्मा गांधी ने ग्यारह व्रतों का विधान किया, उसमें अस्वाद भी एक व्रत है । रस-परित्याग का तात्पर्य यह है कि माधक स्वाद के लिए नहीं, वरन् शरीर-निर्वाह अथवा साधना के लिए आहार करता है ।

४. भिक्षाचर्या—भिक्षा-विषयक विभिन्न विधि-नियमों का पालन करते हुए भिक्षात्र पर जीवन यापन करना भिक्षाचर्या तप है । इसे वृत्तिपरिग्रहसंख्यान भी कहा गया है । इसका बहुत कुछ सम्बन्ध भिक्षुक जीवन से है । भिक्षा के सम्बन्ध में पूर्व निश्चय कर लेना और तदनुकूल ही भिक्षा ग्रहण करना वृत्तिपरिग्रहसंख्यान है । इसे अभिग्रह तप भी कहा गया है ।

५. कायक्लेश—वीरासन, गोदुहामन आदि विभिन्न आसन करना, शीत या उष्णता सहन करने का अभ्यास करना कायक्लेश तप है । कायक्लेश तप चार प्रकार का है—१. आमन, २. आतापना—सूर्य की रश्मियों का ताप लेना, शीत को सहन करना एवं अल्पवस्त्र अथवा निर्वस्त्र रहना । ३. विभूषा का त्याग, ४. परिकर्म—शरीर की साज सज्जा का त्याग ।

६. संलीनता—सलीनता चार प्रकार की है—१. इन्द्रिय संलीनता—इन्द्रियों के विषयों में वचना, २. कषाय-सलीनता-क्रोध, मान, माया और लोभ में वचना, ३. योग सलीनता—मन, वाणी और शरीर को प्रवृत्तियों से बचना, ४. विविक्त शयनासन—एकान्त स्थान पर मोना-बैठना । सामान्य रूप में यह माना गया है कि कषाय एवं राग-द्वेष के बाह्य निमित्तों से बचने के लिये माधक को इमशान, शून्यागार और वन के एकान्त स्थानों में रहना चाहिए ।

आभ्यन्तर तप के भेद^२

आभ्यन्तर तप को सामान्य जनता तप के रूप में नहीं जानती है, फिर भी उसमें

तप का एक महत्वपूर्ण और उच्च पक्ष निहित है। बाह्य तप स्थूल हैं, जबकि अन्तरंग तप सूक्ष्म हैं। आम्यन्तर तप के भी छह भेद हैं।

१. प्रायश्चित्त—अपने शुभ आचरण के प्रति ग्लानि प्रकट करना, उसका पश्चात्ताप करना, आलोचना करना, उसे वरिष्ठ गुरुजन के समक्ष प्रकट कर उसके लिए योग्य दण्ड की याचना कर, उनके द्वारा दिये गये दण्ड को स्वीकार करना, प्रायश्चित्त तप है। प्रायश्चित्त के अभाव में मदाचरण सम्भव नहीं है, क्योंकि गलती या दोष होना सामान्य मानव-प्रकृति है। लेकिन यदि उसका निराकरण नहीं किया जाता तो उस गलती का सुधार सम्भव नहीं। प्रायश्चित्त दस प्रकार का है—

१. आलोचना—गलती या अमदाचरण के लिए पश्चात्ताप करना।
२. प्रतिक्रमण—चारित्रिक पतन से पुनः लौट जाना। अपनी गलती को सुधार लेना।
३. तदुभयः—आलोचना और प्रतिक्रमण दोनों को स्वीकार करना।
४. विवेक—गलती या अमदाचरण को अमदाचरण के रूप में जान लेना।
५. कायोत्सर्ग—प्रायश्चित्त स्वरूप कायोत्सर्ग करना अथवा अमदाचरण का परित्याग करना।
६. तपस्या—अपराध या गलती के होने पर आत्मशुद्धि के निमित्त उपवास आदि तप स्वीकार करना।
७. छेद—मुनि-जीवन में दीक्षापर्याय का कम कर देना छेद है अर्थात् अपराधी भिक्षु की श्रमण जीवन की वरीयता को कम करना।
८. मूल—पूर्व के श्रमण जीवन या दीक्षा पर्याय को समाप्त कर पुनः दीक्षा देना अथवा पुनः नये सिर में श्रमण जीवन का प्रारम्भ करना।
९. परिहार—अपराधी श्रमण को श्रमण संस्था में बहिष्कृत करना।
१०. श्रद्धान—मिथ्या दृष्टिकोण के उत्पन्न हो जाने पर उसका परित्याग कर सम्यक् दर्शन को पुनः प्राप्त करना।

२. विनय—प्रायश्चित्त बिना विनय के सम्भव नहीं है। विनयशील ही आत्मशुद्धि के लिए प्रायश्चित्त ग्रहण करता है। विनय का वास्तविक अर्थ वरिष्ठ एवं गुरुजनों का सम्मान करते हुए तथा उनकी आज्ञाओं का पालन करने हुए अनुशासित जीवन जीना है। विनय के सात भेद हैं—१. ज्ञान विनय, २. दर्शन विनय, ३. चारित्र-विनय, ४. मनोविनय, ५. वचन-विनय, ६. काय-विनय और ७. लोकोपचार विनय। शिष्टाचार के रूप में किये गये बाह्य उपचार को लोकोपचार विनय कहा जाता है।

३. वैयावृत्य—वैयावृत्य का अर्थ सेवा-शुश्रूषा करना है। भिक्षु-संघ में दस प्रकार के साधकों की सेवा करना भिक्षु का कर्तव्य है—१. आचार्य, २. उपाध्याय, ३. तपस्वी,

४. गुरु, ५. रोगी, ६. वृद्ध मुनि, ७. सहपाठी, ८. अपने भिक्षु-संघ का सदस्य, ९. दीक्षा स्वीकृत और १०. लोक सम्मानित भिक्षु । इन दस की सेवा करना वैयावृत्य तप है । इसके अतिरिक्त संघ (समाज) की सेवा भी भिक्षु का कर्तव्य है ।

४. स्वाध्याय—स्वाध्याय शब्द का सामान्य अर्थ आध्यात्मिक साहित्य का पठन-पाठन एवं मनन आदि है । स्वाध्याय के पाँच भेद हैं—

- १ वाचना : सद्ग्रन्थों का पठन एवं अध्ययन करना ।
२. पृच्छना : उत्पन्न शंकाओं के निरसन के लिए एवं नवीन ज्ञान की प्राप्ति के निमित्त विद्वज्जनों से प्रश्नोत्तर एवं वार्तालाप करना ।
३. अनुप्रेक्षा : ज्ञान की स्मृति को बनाये रखने के लिए उसका चिन्तन करना एवं उस चिन्तन के द्वारा अर्जित ज्ञान को विशाल करना अनुप्रेक्षा है ।
- ४ आम्नाय (परावर्तन) : आम्नाय या परावर्तन का अर्थ दोहराना है । अर्जित ज्ञान के स्थायित्व के लिए यह आवश्यक है ।
- ५ धर्मकथा : धार्मिक उपदेश करना धर्मकथा है ।

५. व्युत्सर्ग—व्युत्सर्ग का अर्थ त्यागना या छोड़ना है । व्युत्सर्ग के आभ्यन्तर और बाह्य दो भेद हैं । बाह्य व्युत्सर्ग के चार भेद हैं—

१. कायोत्सर्ग : कुछ समय के लिए शरीर से ममत्व को हटा लेना ।
२. गण-व्युत्सर्ग : माधना के निमित्त सामूहिक जीवन को छोड़कर एकांत में अकेले माधना करना ।
३. उपधि-व्युत्सर्ग : वस्त्र, पात्र आदि मुनि जीवन के लिए आवश्यक वस्तुओं का त्याग करना या उनमें कमी करना ।
- ४ भक्तपान व्युत्सर्ग : भोजन का परि त्याग । यह अनशन का ही रूप है ।

आभ्यन्तर व्युत्सर्ग तीन प्रकार का है—

- १ कषाय-व्युत्सर्ग : क्रोध, मान, माया और लोभ इन चार कषायों का परि त्याग करना ।
- २ समार-व्युत्सर्ग : प्राणीमात्र के प्रति राग-द्वेष की प्रवृत्तियों को छोड़कर सबके प्रति समत्वभाव रखना है ।
३. कर्म-व्युत्सर्ग : आत्मा की मलिनता मन, वचन और शरीर की विविध प्रवृत्तियों को जन्म देती है । इस मलिनता के परि त्याग के द्वारा शारीरिक, मानसिक एवं वाचिक प्रवृत्तियों का निरोध करना ।

६. ध्यान—चिन्तन की अवस्थाओं का किसी विषय पर केन्द्रित होना ध्यान है । जैन-परम्परा में ध्यान के चार प्रकार हैं—१. आर्त-ध्यान, २. गौद्र ध्यान, ३. धर्मध्यान और ४. शुक्लध्यान । आर्तध्यान और गौद्रध्यान चित्त की दूषित प्रवृत्तियाँ हैं अतः

साधना एवं तप की दृष्टि से उनका कोई मूल्य नहीं है, ये दोनों ध्यान त्याज्य हैं। आध्यात्मिक साधना की दृष्टि से धर्मध्यान और शुक्लध्यान ये दोनों महत्त्वपूर्ण हैं। अतः इन पर थोड़ी विस्तृत चर्चा करना आवश्यक है।

धर्म-ध्यान—इसका अर्थ है चित्त-विशुद्धि का प्रारम्भिक अभ्यास। धर्म-ध्यान के लिए ये चार बातें आवश्यक हैं—१. आगम-ज्ञान, २. अनासक्ति, ३. आत्मसंयम और मुमुक्षुभाव। धर्म ध्यान के चार प्रकार हैं :—

१. आज्ञा-विचय : आगम के अनुसार तत्त्व स्वरूप एवं कर्तव्यों का चिन्तन करना।

२. अपाय-विचय : हेय क्या है, इसका विचार करना।

३. विपाक-विचय : हेयके परिणामोंका विचार करना।

४. संस्थान-विचय : लोक या पदार्थों की आकृतियों, स्वरूपों का चिन्तन करना। संस्थान-विचय धर्म-ध्यान पुनः चार उपविभागों में विभाजित है—(अ) पिण्डस्थ ध्यान—यह किसी तत्त्व विशेष के स्वरूप के चिन्तन पर आधारित है। इसकी पार्थिवी, आग्नेयी, मास्तुती, वायुणी, और तत्त्वभू ये पाँच धारणाएँ मानी गयी हैं। (ब) पदस्थ ध्यान—यह ध्यान पवित्र मंत्राक्षर आदि पदों का अवलम्बन करके किया जाता है। (स) रूपस्थ-ध्यान—गग, द्वेप, मोह आदि विकारों से रहित अर्हन्त का ध्यान करना है। (द) रूपातीत-ध्यान निराकार, चैतन्य-स्वरूप सिद्ध परमात्मा का ध्यान करना।

शुक्ल-ध्यान—यह धर्म-ध्यान के बाद की स्थिति है। शुक्लध्यान के द्वारा मन को शान्त और निष्प्रकम्प किया जाता है। इसकी अन्तिम परिणति मन की समस्त प्रवृत्तियों का पूर्ण निरोध है। शुक्ल-ध्यान चार प्रकार का है—(१) पृथक्त्व-वितर्क-सविचार—इस ध्यान में ध्याता कभी अर्थ का चिन्तन करने करते शब्द का ओर शब्द का चिन्तन करने करते अर्थ का चिन्तन करने लगता है। इस ध्यान में अर्थ, व्यंजन और योग का संक्रमण होते रहने पर भी ध्येय द्रव्य एक ही रहता है। (२) एकत्व-वितर्क अविचारी—अर्थ, व्यंजन और योग संक्रमण से रहित, एक पर्याय-विषयक ध्यान 'एकत्व-श्रुत अविचार' ध्यान कहलाता है। (३) सूक्ष्मक्रिया-अप्रतिपाती—मन, वचन और शरीर व्यापार का निरोध हो जाने एवं केवल श्वासोच्छ्वास की सूक्ष्म क्रिया के शेष रहने पर ध्यान की यह अवस्था प्राप्त होती है। (४) समुच्छिन्न-क्रिया-निवृत्ति—जब मन, वचन और शरीर की समस्त प्रवृत्तियों का निरोध हो जाता है और कोई भी सूक्ष्म क्रिया शेष नहीं रहती उस अवस्था को समुच्छिन्न-क्रिया शुक्लध्यान कहते हैं। इस प्रकार शुक्लध्यान की प्रथम अवस्था से क्रमशः आगे बढ़ते हुए अन्तिम अवस्था में साधक कायिक, वाचिक और मानसिक सभी प्रवृत्तियों का पूर्ण निरोध कर अन्त में सिद्धावस्था प्राप्त कर लेता है जो कि नैतिक साधना और योगसाधना का अन्तिम लक्ष्य है।^१

१. विशेष विवेचन के लिए देखिए—योगशास्त्र प्रकाश ७, ८, ९, १०, ११

गीता में तप का वर्गीकरण—वैदिक साधना में तप का सर्वांग वर्गीकरण गीता में प्रतिपादित है। गीता में तप का दोहरा वर्गीकरण है। एक तप के स्वरूप का वर्गीकरण है तो दूसरा तप की उपादेयता एवं शुद्धता का।

प्रथम स्वरूप की दृष्टि से गीताकार तप के तीन प्रकार बताते हैं—(१) शारीरिक, (२) वाचिक और (३) मानसिक।

१. शारीरिक तप—गीताकार की दृष्टि में शारीरिक तप हैं—१. देव, द्विज, गुरु-जनों और ज्ञानीजनों का पूजन (सत्कार एवं सेवा), २. पवित्रता (शरीर की पवित्रता एवं आचरण की पवित्रता), ३. सरलता (अकपट), ४. ब्रह्मचर्य और ५. अहिंसा का पालन।

२. वाचिक—वाचिक तप के अन्तर्गत क्रोध जाग्रत नहीं करने वाला शान्तिप्रद, प्रिय एवं हितकारक यथार्थ भाषण, स्वाध्याय एवं अध्ययन ये तीन प्रकार आते हैं।

३. मानसिक तप—मन की प्रमत्तता, शान्त भाव, मौन, मनोनिग्रह और भाव-संगुद्धि।

तप की शुद्धता एवं नैतिक जीवन में उसकी उपादेयता की दृष्टि से तप के तीन स्तर या विभाग गीता में वर्णित हैं—१. सात्त्विक तप, २. राजस तप और ३. तामस तप^१।

गीताकार कहता है कि उपर्युक्त तीनों प्रकार का तप श्रद्धापूर्वक, फल की आकांक्षा से रहित एवं निष्काम भाव से किया जाता है तब वह सात्त्विक तप कहा जात है। लेकिन जो तप सत्कार, मान-प्रतिष्ठा अथवा दिखावे के लिए किया जाता है तो वह राजस तप कहा जाता है।^२

इसी प्रकार जिस तप में मूढ़तापूर्वक अपने को भी कष्ट दिया जाता है और दूसरे को भी कष्ट दिया जाता और दूसरे का अनिष्ट करने के उद्देश्य से किया जाता है, वह तामस तप कहा जाता है।

वर्गीकरण की दृष्टि में गीता और जैन विचारणा में प्रमुख अन्तर यह है कि गीता अहिंसा, सत्य, ब्रह्मचर्य एवं इन्द्रियनिग्रह, आर्जव आदि को भी तप की कोटि में गणती है, जब कि जैन विचारणा उन पर पाँच महाव्रतों एवं दस यतिधर्मों के सन्दर्भ में विचार करती है। इसी प्रकार गीता में जैन-विचारणा के बाह्य तपों पर विशेष विचार नहीं किया गया है। जैन-विचारणा के आभ्यन्तर तपों पर गीता में तप के रूप में नहीं, बल्कि अलग से विचार किया गया है। केवल स्वाध्याय पर तप के रूप में विचार किया गया है। ध्यान और कायोत्सर्ग का योग के रूप में, वैयावृत्य का लोक-संग्रह के रूप

१. गीता, १७।१४-१६

२. वही, १७।१७-१९

३. तुलना कीजिये—सूत्रकृतांग, १।८।२४

में एवं विनय पर गुण के रूप में विचार किया गया है। प्रायश्चित्त गीता में शरणागत बन जाता है।

वैसे यदि समग्र वैदिक साधना की दृष्टि में जैन वर्गीकरण पर विचार किया जाये तो तप के लगभग वे सभी प्रकार वैदिक साधना में मान्य हैं।

धर्मसूत्रों विशेषकर वैखानस सूत्र तथा अन्य स्मृति-ग्रन्थों के आधार पर इसे सिद्ध किया जा सकता है। महानारायणोपनिषद् में तो यहाँ तक कहा है कि 'अनशन से बढ़ कर कोई तप नहीं है'^१। यद्यपि गीता में अनशन (उपवास) की अपेक्षा ऊनोदरी तप को ही अधिक महत्त्व दिया गया है। गीता यहाँ पर मध्यममार्ग अपनाती है। गीताकार कहता है, योग न अधिक खाने वाले लोगों के लिए सम्भव है, न बिल्कुल ही न खानेवाले के लिए सम्भव है। युक्ताहारविहार वाला ही योग की साधना सरलतापूर्वक कर सकता है।^२

महापि पतंजलि ने तप, स्वाध्याय एवं ईश्वर-प्रणिधान इन तीनों को क्रिया-योग कहा है।

बौद्ध साधना में तप का वर्गीकरण—बौद्ध-साहित्य में तप का कोई समुचित वर्गीकरण देखने में नहीं आया। 'मज्झिमनिकाय' के कन्दरकमुत्त में एक वर्गीकरण है जिसमें गीता के समान तप की श्रेष्ठता एवं निकृष्टता पर विचार किया गया है। वहाँ बुद्ध कहते हैं कि 'चार प्रकार के मनुष्य होते हैं (१) एक वे जो आत्मन्तप हैं परन्तु परन्तप नहीं हैं। इस वर्ग के अन्दर कठोर तपश्चर्या करनेवाले तपस्वीगण आते हैं जो स्वयं को कष्ट देते हैं, लेकिन दूसरे को नहीं। (२) दूसरे वे जो परन्तप हैं आत्मन्तप नहीं। इस वर्ग में अधिक तथा पशु बलि देनेवाले आते हैं जो दूसरों को ही कष्ट देते हैं। (३) तीसरे वे जो आत्मन्तप भी हैं और परन्तप भी अर्थात् वे लोग जो स्वयं भी कष्ट उठाते हैं और दूसरों को भी कष्ट देते हैं, जैसे—तपश्चर्या महित यज्ञयाग करनेवाले। (४) चौथे वे जो आत्मन्तप भी नहीं हैं और परन्तप भी नहीं हैं अर्थात् वे लोग जो न तो स्वयं को कष्ट देते हैं और न औरों को ही कष्ट देते हैं।^३ बुद्ध भी गीता के समान यह कहते हैं कि जिस तप में स्वयं को भी कष्ट दिया जाता है और दूसरे को भी कष्ट दिया जाता है, वह निकृष्ट है। गीता ऐसे तप को तामस कहती है।

बुद्ध अपने श्रावकों को चौथे प्रकार के तप के सम्बन्ध में उपदेश देते हैं और मध्यम-मार्ग के सिद्धान्त के आधार पर ऐसे ही तप को श्रेष्ठ बताते हैं, जिनमें न तो स्वपीड़न है, न पर-पीड़न।

१. महानारायणोपनिषद्, २१।२

२. गीता, ६।१६-१७—तुलना कीजिए—सूत्रकृतांग १।८।२५

३. मज्झिमनिकाय कन्दरकमुत्त, पृ० २०७-२१०

जैन-विचारणा उपर्युक्त वर्गीकरण में पहले और चौथे को स्वीकार करती है और कहती है कि यदि स्वयं के कष्ट उठाने से दूसरों का हित होता है और हमारी मानसिक शुद्धि होती है तो पहला ही वर्ग सर्वश्रेष्ठ है और चौथा वर्ग मध्यममार्ग है हाँ, यह अवश्य है कि वह दूसरे और तीसरे वर्ग के लोगों को किसी रूप में नैतिक या तपस्वी स्वीकार नहीं करता।

यदि हम जैन परम्परा और गीता में वर्णित तप के विभिन्न प्रभेदों पर विचार करके देखें तो हमें उनमें से अधिकांश बौद्ध-परम्परा में मान्य प्रतीत होते हैं—

(१) बौद्ध भिक्षुओं के लिए अति भोजन वर्जित है। साथ ही एक समय भोजन करने का आदेश है जो जैन-विचारणा के ऊनोदरी तप से मिलता है। गीता में भी योग साधना के लिए अति भोजन वर्जित है। (२) बौद्ध भिक्षुओं के लिए रमासक्ति का निषेध है। (३) बौद्ध साधना में भी विभिन्न सुखासनों की साधना का विधान मिलता है। यद्यपि आमनों की साधना एवं शीत एवं ताप सहन करने की धारणा बौद्ध-विचारणा में उतनी कठोर नहीं है जितनी जैन-विचारणा में। (४) भिक्षाचर्या जैन और बौद्ध दोनों आचार-प्रणालियों में स्वीकृत है, यद्यपि भिक्षा नियमों की कठोरता जैन साधना में अधिक है। (५) विविक्त शयनासन तप भी बौद्ध विचारणा में स्वीकृत है। बौद्ध आगमों में अरण्यनिवास, वृक्षमूल-निवास, श्मशान निवास करनेवाले (जैन परिभाषा के अनुसार विविक्त शयनासन तप करनेवाले) धुतग भिक्षुओं की प्रशंसा की गयी है। आभ्यन्तरिक तप के छह भेद भी बौद्ध परम्परा में स्वीकृत रहे हैं। (६) प्रायश्चित्त बौद्ध-परम्परा और वैदिक परम्परा में स्वीकृत रहा है। बौद्ध आगमों में प्रायश्चित्त के लिए प्रवाराणा आवश्यक मानी गयी है। (७) विनय के सम्बन्ध में दोनों ही विचार परम्पराएँ एकमत हैं। (८) बौद्ध परम्परा में भी बुद्ध, धर्म, संघ, रोगी, वृद्ध एवं शिक्षार्थी भिक्षु की सेवा का विधान है। (९) इसी प्रकार स्वाध्याय एवं उसमें विभिन्न अंगों का विवेचन भी बौद्ध परम्परा में उपलब्ध है। बुद्ध ने भी वाचना, पृच्छना, परावर्तना एवं चिन्तन को समान महत्त्व दिया है। (१०) व्युत्सर्ग के सम्बन्ध में यद्यपि बुद्ध का दृष्टिकोण मध्यममार्गी है, तथापि वे इसे अस्वीकार नहीं करते हैं। व्युत्सर्ग के आन्तरिक प्रकार तो बौद्ध परम्परा में भी उसी प्रकार स्वीकृत रहे हैं जिस प्रकार वे जैन दर्शन में हैं। (११) ध्यान के सम्बन्ध में बौद्ध दृष्टिकोण भी जैन परम्परा के निकट ही आता है। बौद्ध परम्परा में चार प्रकार के ध्यान माने गये हैं—

१. सवितर्क-सविचार-विवेकजन्य प्रीतिसुखात्मक प्रथम ध्यान।

२. वितर्क विचार-रहित-समाधिज प्रीतिसुखात्मक द्वितीय ध्यान।

३. प्रीति और विराग से उपेक्षक हो स्मृति और सम्प्रजन्य से युक्त उपेक्षा स्मृति सुखविहारी तृतीय ध्यान।

४. सुख-दुःख एवं सौमनस्य-दौर्मनस्य से रहित असुख-अदुःखात्मक उपेक्षा एवं परिशुद्धि से युक्त चतुर्थ ध्यान ।

इस प्रकार चारों ध्यान जैन-परम्परा में भी थोड़े शान्दिक अन्तर के साथ उपस्थित हैं । योग-परम्परा में भी समापत्ति के चार प्रकार बतलाये हैं, जो कि जैन-परम्परा के समान ही लगते हैं । समापत्ति के वं चार प्रकार निम्नानुसार हैं—१. सवितर्का, २. निर्वितर्का, ३. सविचारा, ४. निर्विचारा । इस विवेचना से यह स्पष्ट हो जाता है कि जैन-साधना में जिस सम्यक् तप का विधान है, वह अन्य भारतीय आचारदर्शनों में भी सामान्यतया स्वीकृत रहा है ।

जैन, बौद्ध और गीता की विचारणा में जिस सम्बन्ध में मत भिन्नता है वह है अनशन या उपवास तप । बौद्ध और गीता के आचार-दर्शन उपवासों की लम्बी तपस्या को इतना महत्त्व नहीं देते जितना कि जैन विचारणा देती है । इसका मूल कारण यह है कि बौद्ध और गीता के आचार-दर्शन तप की अपेक्षा योग को अधिक महत्त्व देने हैं । यद्यपि यह स्मरण रखने की बात है कि जैन दर्शन की तप-माधना योग-साधना से भिन्न नहीं है । पतंजलि ने जिस अष्टांग योगमार्ग का उपदेश दिया वह कुछ तथ्यों को छोड़ कर जैन-विचारणा में भी उपलब्ध है ।

अष्टांग योग और जैन-दर्शन—योग-दर्शन में योग के आठ अंग माने गये हैं—१. यम, २. नियम, ३. आसन, ४. प्राणायाम, ५. प्रत्याहार, ६. धारणा, ७. ध्यान और ८. समाधि । इनका जैन-विचारणा से कितना साम्य है, इस पर विचार कर लेना उपयुक्त होगा ।

१. यम—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह ये पांच यम हैं । जैन-दर्शन में ये पांचों यम पंच महाव्रत कहे गये हैं । जैन-दर्शन और योग-दर्शन में इनकी व्याख्याएँ समान हैं ।

२. नियम—नियम भी पांच हैं—१. शौच, २. सन्तोष, ३. तप, ४. स्वाध्याय और ५. ईश्वरप्रणिधान । जैन दर्शन में ये पांचों नियम प्रसंगान्तर से मान्य हैं । जैन-दर्शन में नियम के स्थान पर योग-संग्रह का विवेचन उपलब्ध है । जैन आगम समवायांग में ३२ योग-संग्रह माने हैं । यथा १. अपने किये हुए पापों की गुरुजनों के पास आलोचना करना । २. किसी की आलोचना सुनकर किसी और के पास न कहना । ३. कष्ट आने पर धर्म में दृढ़ रहना । ४. किसी की सहायता की अपेक्षा न करते हुए तप करना । ५. ग्रहण-शिक्षा और आसेवनशिक्षा का पालन करना । ६. शरीर की निष्प्रतिक्रमता । ७. पूजा आदि की आशा से रहित होकर अज्ञात तप करना । ८. लोभपरित्याग । ९. तितिक्षा—सहन करना । १०. ऋजुता (सरलता) । ११. शुचि (सत्य-संयम) । १२. सम्यग्दृष्टि होना । १३. समाधिस्थ होना । १४. आचार का पालन करना । १५. विनयशील होना ।

१६ धृतिपूर्वक मतिमान् होना । १७ मवेगयुक्त होना । १८ प्रनिधि-माया (३पट) न करना । १९. सुविधि-सदनुष्ठान । २०. सवरयुक्त होना । २१ अपने दोषों का निरोध करना । २२ सब कामों (विषयों) से विरक्त रहना । २३ मूलगुणों का शुद्ध पालन करना । २४. उत्तरगुणों का शुद्ध पालन करना । २५ व्युत्सर्ग करना । २६ प्रमाद न करना । २७ क्षण-क्षण में समाचारी-अनुष्ठान करना । २८. ध्यान-मंत्रयोग करना । २९ मागणान्तिक कष्ट आने पर भी अपने ध्येय से विचलित न होना । ३०. सग का परिन्याग करना । ३१ प्रायश्चित्त ग्रहण करना । ३२ मरणकाल में आराधक बनना ।

३ आसन—स्थिर एवं बैठने के सुखद प्रकार-विशेष को आसन कहा गया है । जैन परम्परा में बाह्य तप के पाचवें काया-क्लेश में आसनो का भी समावेश है । औपपातिक सूत्र एवं दशाश्रुतस्कधसूत्र में वीरामन, भद्रामन, गोदुहामन और सुखासन आदि अनेक आसनो का विवेचन है ।

४ प्राणायाम—प्राण, अपान, समान, उदान और व्यान ये पांच प्राणवायु हैं । इन प्राणवायुओं पर विजय प्राप्त करना ही प्राणायाम है । इसके रेचक, पूरक और कुम्भक ये तीन भेद हैं । यद्यपि जैन धर्म के मूल आगमों में प्राणायाम सम्बन्धी विवेचन उपलब्ध नहीं है, तथापि आचार्य शुभचन्द्र के ज्ञानार्णव और आचार्य हेमचन्द्र के योग-शास्त्र में प्राणायाम का विस्तृत विवेचन है ।

५ प्रत्याहार—इन्द्रियो की बहिर्मुखता को समाप्त कर उन्हें अन्तर्मुखी करना प्रत्याहार है । जैन दर्शन में प्रत्याहार के स्थान पर प्रतिसलीनता शब्द का प्रयोग हुआ है । वह चार प्रकार की है—१ इन्द्रिय-प्रतिसलीनता, २ कषाय-प्रतिसलीनता, ३ गोग-प्रतिसलीनता और ४ विविक्त शयनासन सवनता । इस प्रकार योग दर्शन के प्रत्याहार का समावेश जैन-दर्शन की प्रतिसलीनता में हो जाता है ।

६ धारणा—चित्त की एकाग्रता के लिए उसे किसी स्थान-विशेष पर केन्द्रित करना धारणा है । धारणा का विषय प्रथम स्थूल होता है जो क्रमशः सूक्ष्म और सूक्ष्मतर होता जाता है । जैन आगमों में धारणा का वर्णन स्वतंत्र रूप में नहीं मिलता, यद्यपि उसका उल्लेख ध्यान के एक अंग के रूप में अवश्य हुआ है । जैन-परम्परा में ध्यान की अवस्था में नामिकाग्र पर दृष्टि केन्द्रित करने का विधान है । दशाश्रुतस्कधसूत्र में भिक्षुप्रतिमाओं का विवेचन करने हुए एक-पुद्गलनिविदृष्टि का उल्लेख है ।

७ ध्यान—जैन-परम्परा में योग-साधना के रूप में ध्यान का विशेष विवेचन उपलब्ध है ।

८ समाधि—चित्तवृत्ति का स्थिर हो जाना अथवा उसका क्षय हो जाना समाधि है । जैन-परम्परा में समाधि शब्द का प्रयोग तो काफी हुआ है, लेकिन समाधि को ध्यान

से पृथक् नहीं माना गया है। जैन-परम्परा में धारणा, ध्यान और समाधि तीनों ध्यान में ही समाविष्ट हैं। शुक्लध्यान की अवस्थाएँ समाधि के तुल्य हैं। समाधि के दो विभाग किये गए हैं—१. संप्रज्ञात-समाधि और २. असंप्रज्ञात-समाधि। संप्रज्ञात समाधि का अन्तर्भाव शुक्लध्यान के प्रथम दो प्रकार पृथक्त्ववितर्क सविचार और एकत्ववितर्क अविचार में और असंप्रज्ञात-समाधि का अन्तर्भाव शुक्ल-ध्यान के अन्तिम दो प्रकार सूक्ष्मक्रिया अप्रतिपाती और समुच्छिन्नक्रियानिवृत्ति में हो जाता है।^१

इस प्रकार अष्टांग-योग में प्राणायाम को छोड़कर शेष सभी का विवेचन जैन-आगमों में उपलब्ध है। यही नहीं, परवर्ती जैनाचार्यों ने प्राणायाम का विवेचन भी किया है। आचार्य हर्गिभद्र ने तो पचास योग का विवेचन भी किया है, जिसमें योग के निम्न पाँच अंग बताये हैं:—१. अध्यात्म, २. भावना, ३. ध्यान, ४. समता और ५. वृत्ति-संक्षय। आचार्य हर्गिभद्र ने योगदृष्टिसमुच्चय, योग-बिन्दु और योगविनिका; आचार्य शुभचन्द्र ने जानार्णव तथा आचार्य हेमचन्द्र ने योगशास्त्र की रचना कर जैन परम्परा में योग-विद्या का विकास किया है।

तप का सामान्य स्वरूप एक मूल्यांकन—तप शब्द अनेक अर्थों में भारतीय आचार दर्शन में प्रयुक्त हुआ है और जब तक उसकी सीमाएँ निर्धारित नहीं कर ली जाती, उसका मूल्यांकन करना कठिन है। 'तप' शब्द एक अर्थ में त्याग-भावना को व्यक्त करता है। त्याग चाहे वह वैयक्तिक स्वार्थ एवं हितों का हो, चाहे वैयक्तिक मुखोपलब्धियों का हो, तप कहा जा सकता है। सम्भवतः यह तप की विस्तृत परिभाषा होगी, लेकिन यह तप के निषेधात्मक पक्ष को ही प्रस्तुत करती है। यहाँ तप, संयम, इन्द्रिय-निग्रह और देह-दण्डन बन कर रह जाता है। तप मात्र त्यागना ही नहीं है, उपलब्ध करना भी है। तप का केवल विसर्जनात्मक मूल्य मानना भ्रम होगा। भारतीय आचार-दर्शनो ने जहाँ तप के विसर्जनात्मक मूल्यों की गुण-गाथा गायी है, वहीं उसके सृजनात्मक मूल्य को भी स्वीकार किया है। वैदिक परम्परा में तप को लोक-कल्याण का विधान करने वाला कहा गया है। गीता की लोक-संग्रह की और जैन परम्परा की वैयावृत्य या संघ-सेवा की अवधारणाएँ तप के विधायक अर्थात् लोक-कल्याणकारी पक्ष को ही तो अभिव्यक्त करती हैं। बौद्ध परम्परा जब "बहुजन हिताय बहुजन सुखाय" का उद्घोष देती है तब वह भी तप के विधायक मूल्य का ही विधान करती है।

सृजनात्मक पक्ष में तप आत्मोपलब्धि ही है, लेकिन यहाँ स्व-आत्मन् इतना व्यापक होता है कि उसमें स्व या पर का भेद ही नहीं टिक पाता है और इसीलिए एक तपस्वी का आत्म-कल्याण और लोक कल्याण परस्पर विरोधी नहीं होकर एक रूप होते हैं। एक तपस्वी के आत्मकल्याण में लोक-कल्याण समाविष्ट रहता है और उसका लोक-कल्याण आत्म-कल्याण ही होता है।

१. विस्तृत एवं सप्रमाण तुलना के लिए देखिए—जैनागमों में अष्टांग-योग।

तप, चाहे वह इन्द्रिय-संयम हो, चित्त-निरोध हो अथवा लोक-कल्याण या बहुजन-हित हो, उसके महत्त्व से इनकार नहीं किया जा सकता। उसका वैयक्तिक जीवन के लिए एवं समाज के लिए महत्त्व है। डॉ० गफ आदि कुछ पाश्चात्य विचारकों ने तथा किसी सीमा तक स्वयं बुद्ध ने भी तपस्या को आत्म-निर्यातन (Self Torture) या स्वपीडन के रूप में देखा और इसी आधार पर उसकी आलोचना भी की है। यदि तपस्या का अर्थ केवल आत्म-निर्यातन या स्वपीडन ही है और यदि इस आधार पर उसकी आलोचना की गयी है तो समुचित कही जा सकती है। जैन विचारणा और गीता की धारणा भी इससे महमत ही होगी।

लेकिन यदि हमारी सुखोपलब्धि के लिए परपीडन अनिवार्य हो तो ऐसी सुखोपलब्धि समालोच्य भारतीय आचार-दर्शनों द्वारा त्याज्य ही होगी।

इसी प्रकार यदि स्वपीडन या परपीडन दोनों में से किसी एक का चुनाव करना हो तो स्वपीडन ही चुनना होगा। नैतिकता का यही तकाजा है। उपर्युक्त दोनों स्थितियों में स्वपीडन या आत्म-निर्यातन को क्षम्य मानना ही पड़ेगा। भगवान् बुद्ध स्वयं ऐसी स्थिति में स्वपीडन या आत्म-निर्यातन को स्वीकार करते हैं। यदि चित्तवृत्ति या वासनाओं के निरोध के लिए आत्म-निर्यातन आवश्यक हो तो इसे स्वीकार करना होगा।

भारतीय आचार-परम्पराओं एवं विशेषकर जैन आचार-परम्परा में तप के साथ शारीरिक कष्ट सहने या आत्म-निर्यातन का जो अध्याय जुड़ा है उसके पीछे भी कुछ तर्कों का बल तो है ही। देह-दण्डन की प्रणाली के पीछे निम्नलिखित तर्क दिये जा सकते हैं—

१. सामान्य नियम है कि सुख की उपलब्धि के निमित्त कुछ न कुछ दुःख तो उठाना ही होता है, फिर आत्म-सुखोपलब्धि के लिए कोई कष्ट न उठाना पड़े, यह कैसे सम्भव हो सकता है ?

२. तप स्वयं को स्वेच्छापूर्वक कष्टप्रद स्थिति में डालकर अपने वैचारिक समत्व का परीक्षण करना एवं अभ्यास करना है। 'मुख दुःखे मम कृत्वा' कहना महज हो सकता है लेकिन ठोस अभ्यास के बिना यह आध्यात्मिक जीवन का अंग नहीं बन सकता और यदि वैयक्तिक जीवन में ऐसे महज अवसर उपलब्ध नहीं होते हैं तो स्वयं को कष्टप्रद स्थिति में डालकर अपने वैचारिक समत्व का अभ्यास या परीक्षण करना होगा।

३. यह कहना महज है कि 'मैं चैतन्य हूँ, देह जड़ है।' लेकिन शरीर और आत्मा के बीच, जड़ और चेतन के बीच, पुरुष और प्रकृति के बीच, सत् ब्रह्म और मिथ्या जगत् के बीच जिस अनुभवात्मक भेद-विज्ञानरूप सम्यग्ज्ञान की आवश्यकता है, उसकी सच्ची कमाटी तो यही आत्म-निर्यातन की प्रक्रिया है। देह-दण्डन या काय-क्लेश वह अग्नि

परीक्षा है जिसमें व्यक्ति अपने भेदज्ञान की निष्ठा का सच्चा परीक्षण कर सकता है ।

उपर्युक्त आधार पर हमने जिस देह-दण्डन या आत्म-निर्यातन रूप तपस्या का समर्थन किया है वह ज्ञान-समन्वित तप है । जिस तप में समत्व की साधना नहीं, भेद-विज्ञान का ज्ञान नहीं, ऐसा देह-दण्डनरूप तप जैन-साधना को बिल्कुल मान्य नहीं है । भगवान् पार्श्वनाथ और तापस कमठ के बीच तप का यही स्वरूप तो विवाद का विषय था और जिसमें पार्श्वनाथ ने अज्ञानजनित देह-दण्डन की प्रणाली की निन्दा की थी । स्वाध्याय तप का ज्ञानात्मक स्वरूप है । भारतीय ऋषियों ने स्वाध्याय को तप के रूप में स्वीकार कर तप के ज्ञान समन्वित स्वरूप पर ही जोर दिया है । गीताकार ज्ञान और तप को साथ-साथ देखता है ।^१ भगवान् बुद्ध और भगवान् महावीर ने अज्ञानयुक्त तप की निन्दा समान रूप से की है । भगवान् महावीर कहते हैं कि जो अज्ञानीजन मास-माम की तपस्या करते हैं उसकी समाप्ति पर केवल कुशाग्र जितना अन्न ग्रहण करते हैं वे ज्ञानी की सोलहवीं कला के बराबर भी धर्म का आचरण नहीं करते ।^२ यही बात इन्हीं शब्दों में बुद्ध ने भी कही है ।^३ दोनों कथनों में शब्द-साम्य विशेष द्रष्टव्य है । इस प्रकार जैन, बौद्ध और गीता के आचार-दर्शन अज्ञानयुक्त तप को हेय समझते हैं ।

देह-दण्डन को यदि कुछ ढीले अर्थ में लिया जाये तो उसकी व्यावहारिक उपादेयता भी सिद्ध हो जाती है । जैसे व्यायाम के रूप में किया हुआ देह-दण्डन (शारीरिक कष्ट) स्वास्थ्य रक्षा एवं शक्ति-संचय का कारण होकर जीवन के व्यावहारिक क्षेत्र में भी लाभप्रद होता है, वैसे ही तपस्या के रूप में देह-दण्डन का अभ्यास करने वाला अपने शरीर में कष्ट-सहिष्णु शक्ति विकसित कर लेता है, जो वासनाओं के संघर्ष में ही नहीं, जीवन की सामान्य स्थितियों में भी सहायक होती है । एक उपवास का अभ्यासी व्यक्ति यदि किसी परिस्थिति में भोजन प्राप्त नहीं कर पाता, तो इतना व्याकुल नहीं होगा जितना अनभ्यस्त व्यक्ति । कष्ट-सहिष्णुता का अभ्यास आध्यात्मिक प्रगति के लिए आवश्यक है । आध्यात्मिक दृष्टि के बिना शारीरिक यन्त्रणा अपने आप में कोई तप नहीं है, उसमें भी यदि इस शारीरिक यन्त्रणा के पीछे लौकिक या पारलौकिक स्वार्थ हैं तो फिर उसे तपस्या कहना महान् मूर्खता होगी । जैन-दार्शनिक भाषा में तपस्या में देह-दण्डन किया नहीं जाता, हो जाता है । तपस्या का प्रयोजन आत्म-

१. देखिये—गीता १६।१, १७, १५, ४।१०, ४।२८

२. मासे मासे तु जो बालो कुसग्गेणं तु भुंजए ।

न सो सुयक्खायधम्मस्स कलं अग्घइ सोलसि ॥—उत्तराध्ययन, ९।४४

३. मासे मासे कुसग्गेन बालो भुंजेय भोजनं ।

न सो संखतधम्मानं कलं अग्घति सोलसि ॥—धम्मपद, ७०

परिशोधन है, न कि देह-दण्डन। घृत को शुद्धि के लिए घृत को तपाना होता है न कि पात्र को। उसी प्रकार आत्म-शुद्धि के लिए आत्म-विकारों को तपाया जाता है न कि शरीर को। शरीर तो आत्मा का भाजन (पात्र) होने से तप जाता है, तपाया नहीं जाता। जिम तप में मानसिक कष्ट हो, वेदना हो, पीड़ा हो, वह तप नहीं है। पीड़ा का होना एक बात है और पीड़ा को व्याकुलता की अनुभूति करना दूसरी बात है। तप में पीड़ा हो सकती है लेकिन पीड़ा की व्याकुलता की अनुभूति नहीं। पीड़ा शरीर का धर्म है, व्याकुलता की अनुभूति आत्मा का। ऐसे अनेक उदाहरण हैं जिनमें इन दोनों को अलग-अलग देखा जा सकता है। जैन बालक जब उपवास करता है, तो उसे भूख की पीड़ा अवश्य होगी, लेकिन वह पीड़ा की व्याकुलता की अनुभूति नहीं करता। वह उपवास तप के रूप में करता है और तप तो आत्मा का आनन्द है। वह जीवन के सौष्ठव को नष्ट नहीं करता, वरन् जीवन के आनन्द को परिष्कृत करता है।

पुनः तप को केवल देह-दण्डन मानना बहुत बड़ा भ्रम है। देह-दण्डन तप का एक छोटा-सा प्रकार मात्र है। 'तप' शब्द अपने आप में व्यापक है। विभिन्न साधना-पद्धतियों ने तप की विभिन्न परिभाषाएँ की हैं और उन सबका समन्वित स्वरूप ही तप की एक पूर्ण परिभाषा को व्याख्यायित कर सकता है। संक्षेप में जीवन के शोधन एवं परिष्कार के लिए किये गये समग्र प्रयास तप है।

यह तप की निर्विवाद परिभाषा है जिसके मूल्यांकन के प्रयास की आवश्यकता ही प्रतीत नहीं होती है। जीवन-परिष्कार के प्रयास का मूल्य सर्वग्राह्य है, सर्वस्वीकृत है। इस पर न किमी पूर्ववाले को आपत्ति हो सकती है न पश्चिमवाले को। यहाँ आत्मवादी और भौतिकवादी सभी समभूमि पर स्थित हैं और यदि हम तप की उपर्युक्त परिभाषा को स्वीकृत करके चलने हैं तो निषेधात्मक दृष्टि से नृणा, राग, द्वेष आदि चित्त की समस्त अकुशल (अशुभ) वृत्तियों का निवारण एवं विधेयात्मक दृष्टि में सभी कुशल (शुभ) वृत्तियों एवं क्रियाओं का सम्पादन 'तप' कहा जा सकता है।

भारतीय ऋषियों ने हमेशा तप का विराट् अर्थ में ही देखा है। यहाँ श्रद्धा, ज्ञान, अहिंसा, ब्रह्मचर्य, आर्जव, मार्दव, क्षमा, संयम, समाधि, मत्स्य, स्वाध्याय, अध्ययन, सेवा, मत्कार आदि सभी शुभ गुणों को तप मान लिया गया है।

अब जैन-परम्परा में स्वीकृत तप के भेदों के मूल्यांकन का किञ्चित् प्रयास किया जा रहा है।

अनशन में कितनी शक्ति हो सकती है, इसे आज गाँधी-युग का हर व्यक्ति जानता है। हम तो उसके प्रत्यक्ष प्रयोग देख चुके हैं। सर्वोदय समाज-रचना तो उपवास के मूल्य का स्वीकार करती हो है, देश में उत्पन्न अन्न-संकट को समस्या ने भी इस ओर

हमारा ध्यान आकर्षित किया है। इन सबके साथ आज चिकित्सक एवं वैज्ञानिक भी इसकी उपादेयता को सिद्ध कर चुके हैं। प्राकृतिक चिकित्सा प्रणाली का तो मूल आधार ही उपवास है।

इसी प्रकार ऊनोदरी या भूख से कम भोजन, नियमित भोजन तथा रम-पण्डित्याग का भी स्वास्थ्य की दृष्टि में पर्याप्त मूल्य है। साथ ही यह मयम एवं इन्द्रिय जय में भी सहायक है। गांधीजी ने तो इसी में प्रभावित हो ग्यारह व्रतों में अस्वाद व्रत का विधान किया था।

यद्यपि वर्तमान युग भिक्षा-वृत्ति को उचित नहीं मानता है, तथापि समाज-व्यवस्था की दृष्टि से इसका दूसरा पहलू भी है। जैन आचार-व्यवस्था में भिक्षावृत्ति के जो नियम प्रतिपादित हैं वे अपने आप में इतने मजबूत हैं कि भिक्षावृत्ति के सम्भावित दोषों का निराकरण स्वतः हो जाता है। भिक्षावृत्ति के लिए अहं का त्याग आवश्यक है और नैतिक दृष्टि में उसका कम मूल्य नहीं है।

इसी प्रकार आसन-साधना और एकांतवास का योग-साधना की दृष्टि में मूल्य है। आमन योग-साधना का एक अनिवार्य अंग है।

तप के आभ्यन्तर भेदों में ध्यान और कायोत्सर्ग का भी साधनात्मक मूल्य है। पुनः स्वाध्याय, वैयावृत्य (मेवा) एवं विनय (अनुशासन) का तो सामाजिक एवं वैयक्तिक दोनों दृष्टियों से बड़ा महत्त्व है। सेवाभाव और अनुशासित जीवन ये दोनों मध्य समाज के आवश्यक गुण हैं। ईसाई धर्म में तो इस सेवाभाव को काफी अधिक महत्त्व दिया गया है। आज उसके व्यापक प्रचार का एकमात्र कारण उसकी सेवा-भावना ही तो है। मनुष्य के लिए सेवाभाव एक आवश्यक तत्त्व है जो अपने प्रारम्भिक क्षेत्र में परिवार से प्रारम्भ होकर 'वसुधैव कुटुम्बकम्' तक का विशाल आदर्श प्रस्तुत करता है।

स्वाध्याय का महत्त्व आध्यात्मिक विकास और ज्ञानात्मक विकास दोनों दृष्टियों में है। एक ओर वह स्व का अध्ययन है तो दूसरी ओर ज्ञान का अनुशीलन। ज्ञान और विज्ञान की सारी प्रगति के मूल में तो स्वाध्याय ही है।

प्रायश्चित्त एक प्रकार से अपराधी द्वारा स्वयाचित्त दण्ड है। यदि व्यक्ति में प्रायश्चित्त की भावना जागृत हो जाती है तो उसका जीवन ही बदल जाता है। जिस समाज में ऐसे लोग हों, वह समाज तो आदर्श ही होगा।

वास्तव में तो तप के इन विभिन्न अंगों के इतने अधिक पहलू हैं कि त्रिनका समुचित मूल्यांकन सहज नहीं।

तप आचरण में व्यवहृत होता है। वह आचरण ही है। उसे शब्दों में व्यक्त करना सम्भव नहीं है। तप आत्मा की ऊषा है, जिसे शब्दों में बाँधा नहीं जा सकता।

यह किसी एक आचार-दर्शन की बपौती नहीं, वह तो प्रत्येक जागृत आत्मा की अनुभूति है। उसकी अनुभूति से ही मन के कलुष धुलने लगने हैं, वामनाएँ शिथिल हो जाती हैं, अहं गलने लगता है। तृष्णा और कपायो की अग्नि तप की ऊष्मा के प्रकट होने ही निशेष हो जाती है। जड़ता क्षीण हो जाती है। चेतना और आनन्द का एक नया आयाम खुल जाता है, एक नवीन अनुभूति होती है। शब्द और भाषा मान हो जाती हैं, आचरण की वाणी मुखरित होने लगती हैं।

तप का यही जीवन्त और जागृत शाश्वत स्वरूप है जो मार्वजनीन और सार्व-कालिक है। सभी साधना-पद्धतियाँ इसे मानकर चलती हैं और दश काल के अनुसार इसके किसी एक द्वार से साधको को तप के इस भव्य महल में लाने का प्रयास करती हैं, जहाँ साधक अपने परमात्म स्वरूप का दर्शन करता है, आत्मन ब्रह्म या ईश्वर का साक्षात्कार करता है।

तप एक ऐसा प्रशस्त योग है जो आत्मा को परमात्मा में जोड़ देता है, आत्मा का परिष्कार कर उसे परमात्म-स्वरूप बना देता है।

निवृत्तिमार्ग एवं प्रवृत्तिमार्ग का विकास

आचार-दर्शन के क्षेत्र में प्रवृत्ति और निवृत्ति का प्रश्न सदैव ही गम्भीर विचार का विषय रहा है। आचरण के क्षेत्र में ही अनैकिकता की सम्भावना रहती है, क्रिया में ही बन्धन की क्षमता होती है। इसलिए कहा गया कि कर्म में बन्धन होता है। प्रश्न उठता है कि यदि कर्म अथवा आचरण ही बन्धन का कारण है तो फिर क्यों न इसे त्याग कर निष्क्रियता का जीवन अपनाया जाये। बस, इसी विचार के मूल में निवृत्तिवादी अथवा नैष्कर्म्यवादी मन्यामार्ग का बीज है। निष्पाप जीवन जीने की उमंग में ही निवृत्तिवादी परम्परा मनुष्य को कर्मक्षेत्र में दूर निर्जन वनखण्ड एवं गिरि-गुफाओं में ले गयी, जहाँ यथाम्भव निष्कर्म जीवन सुलभतापूर्वक बिताया जा सके। दूसरी ओर जिन लोगो ने कर्मक्षेत्र में भागना तो नहीं चाहा, लेकिन पाप के भय एवं भावी सुखद जीवन की कल्पना में अपने को मुक्त नहीं रख सके उन्होंने पाप-निवृत्ति एवं जीवन की सफलता के लिए किसी ऐसी अदृश्य सत्ता में विश्वास किया जो उन्हें आचरित पाप में मुक्त कर सके और जीवन में सुख-सुविधाओं की उपलब्धि कराये। इतना ही नहीं, उन्होंने उस सत्ता को प्रसन्न करने के लिए अनेक विधि-विधानों का निर्माण कर लिया और यही में प्रवृत्ति मार्ग या कर्मकाण्ड की परम्परा का उद्भव हुआ।

भारतीय आचार-दर्शन के इतिहास का पूर्वार्ध प्रमुखतः इन दोनों निवर्तक एवं प्रवर्तक धर्मों के उद्भव, विकास और मघर्ष का इतिहास है, जबकि उत्तरार्ध इनके समन्वय का इतिहास है। जैन, बौद्ध एवं गीता के आचार-दर्शनों का विकास इन दोनों परम्पराओं के मघर्ष-युग के अन्तिम चरण में हुआ है। इन्होंने इस मघर्ष को मिटाने के हेतु समन्वय की नई दिशा दी। जैन एवं बौद्ध विचार-परम्पराएँ यद्यपि निवर्तक धर्म की ही शाखाएँ थी, तथापि उन्होंने अपने अन्दर प्रवर्तक धर्म के कुछ तत्त्वों का समावेश किया और उन्हें नई परिभाषाएँ प्रदान कीं। लेकिन गीता तो समन्वय के विचार को लेकर ही आगे आयी थी। गीता में अनामक्तियोग के द्वारा प्रवृत्ति और निवृत्ति का सुमेल कराने का प्रयास है।

निवृत्ति-प्रवृत्ति के विभिन्न अर्थ—निवृत्ति एवं प्रवृत्ति शब्द अनेक अर्थों में प्रयुक्त होते रहे हैं। साधारणतया निवृत्ति का अर्थ है अलग होना और प्रवृत्ति का अर्थ है प्रवृत्त होना या लगना। लेकिन इन अर्थों को लाक्षणिक रूप में लेते हुए प्रवृत्ति और

निवृत्ति के अनेक अर्थ किये गये । यहाँ विभिन्न अर्थों को दृष्टि में रखते हुए विचार करेंगे ।

प्रवृत्ति और निवृत्ति सक्रियता एवं निष्क्रियता के अर्थ में

निवृत्ति शब्द (नः + वृत्ति) इन दो शब्दों के योग से बना है । वृत्ति से तात्पर्य कायिक, वाचिक और मानसिक क्रियाएँ हैं । वृत्ति के साथ लगा हुआ निस् उपसर्ग निषेध का सूचक है । इस प्रकार निवृत्ति शब्द का अर्थ होता है कायिक, वाचिक एवं, मानसिक क्रियाओं का अभाव । निवृत्तिपरकता का यह अर्थ लगाया जाता है कि कायिक, वाचिक और मानसिक क्रियाओं के अभावकी ओर बढ़ना, उनको छोड़ना या कमकरते जाना, जिसे हम कर्म मंन्यास कह सकते हैं । इस प्रकार समझा यह जाता है कि निवृत्ति का अर्थ जीवन से पलायन है, मानसिक, वाचिक एवं कायिक कर्मों की निष्क्रियता है । लेकिन भारतीय आचार-दर्शनों में से कोई भी निवृत्ति को निष्क्रियता के अर्थ में स्वीकार नहीं करता । क्योंकि कर्म-क्षेत्र में कायिक, वाचिक और मानसिक क्रियाओं की पूर्ण निष्क्रियता सम्भव ही नहीं है ।

जैन दृष्टिकोण—यद्यपि जैनधर्म में मुक्ति के लिए मन, वाणी और शरीर की वृत्तियों का निरोध आवश्यक माना गया है फिर भी उसमें विशुद्ध चेतना एवं शुद्ध ज्ञान की अवस्था पूर्ण निष्क्रियावस्था नहीं है । जैनधर्म तो मुक्तदशा में भी आत्मा में ज्ञान की अपेक्षा में परिणमनशीलता (मक्रियता) को स्वीकार कर पूर्ण निष्क्रियता की अवधारणा को अस्वीकार कर देता है । जहाँ तक दैहिक एवं लौकिक जीवन की बात है, जैन-दर्शन पूर्ण निष्क्रिय अवस्था की सम्भावना को ही स्वीकार नहीं करता । कर्म-क्षेत्र में क्षणमात्र के लिए भी ऐसी अवस्था नहीं होती जब प्राणी की मन, वचन और शरीर की समग्र क्रियाएँ पूर्णतः निरुद्ध हो जायें । उसके अनुसार अनामकृत जीवन्मुक्त अर्हन् में भी इन क्रियाओं का अभाव नहीं होता । समस्त वृत्तियों के निरोध का काल ऐसे महापुरुषों के जीवन में भी एक क्षणमात्र का ही होता है जब कि वे अपने परिनिर्वाण की तैयारी में होते हैं । मन, वचन और शरीर की समस्त क्रियाओं के पूर्ण निरोध की अवस्था (जिसे जैन पाणिभाषिक शब्दों में अयोगीकेवली गुणस्थान कहा जाता है) की कालावधि पाँच ह्रस्व स्वरों के उच्चारण में लगने वाले समय के बराबर होती है । इस प्रकार जीवन्मुक्त अवस्था में भी इन क्षणों के अनिरिक्त पूर्ण निष्क्रियता के लिए कोई अवसर ही नहीं होता, फिर सामान्य प्राणी की बात ही क्या ? जब आत्मा कृतकार्य हो जाती है, तब भी वह अर्हतावस्था या तीर्थंकर दशा में निष्क्रिय नहीं होती वरन् मध-सेवा और प्राणियों के आध्यात्मिक विकास के लिए सतत प्रयत्नशील रहती है । तीर्थंकरत्व अथवा अर्हतावस्था प्राप्त करने के बाद मध-स्थापना और धर्म-चक्र-प्रवर्तन की मार्ग क्रियाएँ लोकहित की दृष्टि में की जाती हैं जो यही बताती है कि जैन विचारणा न केवल साधना के पूर्वांग के रूप में क्रियाशीलता को आवश्यक मानती है

वरन् साधना की पूर्णता के पश्चात् भी सक्रिय जीवन को आवश्यक मानती है। अतः कहा जा सकता है कि जैन दर्शन में निवृत्ति को निष्क्रियता के अर्थ में स्वीकार नहीं किया गया है। यद्यपि जैन-साधना का लक्ष्य शुद्ध आध्यात्मिक ज्ञानदशा के अतिरिक्त समस्त शारीरिक, मानसिक एवं वाचिक कर्मों की पूर्ण निवृत्ति है, लेकिन व्यवहार के क्षेत्र में ऐसी निष्क्रियता कभी भी सम्भव नहीं है। वह मानती है कि जब तक शरीर है तब तक शरीर धर्मों की निवृत्ति सम्भव नहीं। जीवन के लिए प्रवृत्ति नितान्त आवश्यक है, लेकिन मन, वचन और तन को अशुभ प्रवृत्ति में न लगाकर शुभ प्रवृत्ति में लगाना नैतिक साधना का मच्चा मार्ग है। मन, वचन एवं तन का अयुक्त आचरण ही दोषपूर्ण है, युक्त आचरण तो गुणवर्धक है।

बौद्ध दृष्टिकोण—बौद्ध आचार-दर्शन में भी पूर्ण निष्क्रियता की सम्भावना स्वीकार नहीं की गयी है। यही नहीं, ऐसे अनेक प्रसंग हैं जिनके आधार पर यह सिद्ध किया जा सकता है कि बौद्ध-साधना निष्क्रियता का उपदेश नहीं देती। विनयपिटक के चूलवग्ग में अर्हन् धर्म विचार करते हैं कि "मैंने अपने भिक्षु-जीवन के ७ वें वर्ष में ही अर्हत्व प्राप्त कर लिया, मैंने वह सब ज्ञान भी प्राप्त कर लिया जो किया जा सकता है, अब मेरे लिए कोई भी कर्तव्य शेष नहीं है। फिर भी मेरे द्वारा संघ की क्या सेवा हो सकती है? यह मेरे लिए अच्छा कार्य होगा कि मैं संघ के आवाम और भोजन का प्रबन्ध करूँ।" वे अपने विचार बुद्ध के समक्ष रखते हैं और भगवान् बुद्ध उन्हें इस कार्य के लिए नियुक्त करते हैं^१ इतना ही नहीं, महायान शाखा में तो बोधिमत्त्व का आदर्श अपनी मुक्ति की इच्छा नहीं रखता हुआ सदैव ही मन, वचन और तन से प्राणियों के दुःख दूर करने की भावना करता है।^२ भगवान् बुद्ध के द्वारा बोधिलभ के पश्चात् किये गये संघ-प्रवर्तन एवं लोकमंगल के कार्य स्पष्ट बताते हैं कि लक्ष्य-विद्ध हो जाने पर भी नैष्कर्म्यता का जीवन जीना अपेक्षित नहीं है। बोधिलभ के पश्चात् स्वयं बुद्ध भी उपदेश करने में अनुत्सुक हुए थे, लेकिन बाद में उन्होंने अपने इस विचार को छोड़कर लोकमंगल के लिए प्रवृत्ति प्रारम्भ की।^३

गीता का दृष्टिकोण—गीता का आचार-दर्शन भी यही कहता है कि कोई भी प्राणी किसी भी काल में क्षणमात्र के लिए भी बिना कर्म किये नहीं रहता। सभी प्राणी प्रकृति से उत्पन्न गुणों के द्वारा परवश हुए कर्म करने ही रहते हैं।^४ गीता का आचार-दर्शन तो साधक और सिद्ध दोनों के लिए कर्ममार्ग का उपदेश देता है। गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं कि हे अर्जुन, जो पुरुष मन में इन्द्रियों को बश में करके अनासक्त हुआ कर्मेन्द्रियों से कर्मयोग का आचरण करता है, वह श्रेष्ठ है। इसलिए तू शास्त्र-विधि से नियत किये हुए स्वधर्मरूप कर्म को कर, क्योंकि कर्म न करने की अपेक्षा कर्म

१. विनयपिटक चूलवग्ग, ४।२।१

२. बोधिचर्यावतार, ३।६

३. विनयपिटक, महावग्ग १।१।५

४. गीता ३।५

करना श्रेष्ठ है तथा कर्म न करने से तेरा शरीर-निर्वाह भी सिद्ध नहीं होगा। बन्धन के भय में भी कर्मों का त्याग करना योग्य नहीं है।^१ हे अर्जुन, यद्यपि मझे तीनों लोकों में कुछ भी कर्तव्य नहीं है तथा किञ्चित् भी प्राप्त होने योग्य वस्तु अप्राप्त नहीं है, तो भी मैं कर्म में ही बर्तता हूँ। इसलिए हे भारत, कर्म में आसक्त हुए अज्ञानी जन जैसे कर्म करते हैं, वैसे ही अनामक्त हुआ विद्वान् भी लोकशिक्षा को चाहता हुआ कर्म करे।^२ गीता की भक्तिमार्गीय व्याख्याएँ तो मोक्ष की अवस्था में भी निष्क्रियता को स्वीकार न कर मुक्त आत्मा को सदैव ही ईश्वर की सेवा में तत्पर बनाये रखती है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि जैन, बौद्ध एवं गीता के आचार-दर्शनों में निवृत्ति का अर्थ निष्क्रियता नहीं है। उनके अनुसार निवृत्ति का यह तात्पर्य कदापि नहीं है कि जीवन में निष्क्रियता को स्वीकार किया जाये। न तो साधना-काल में ही निष्क्रियता का कोई स्थान है और न नैतिक आदर्श (अर्हन् अवस्था या जीवन्मुक्ति) की उपलब्धि के पश्चात् ही निष्क्रियता अपेक्षित है। क्रतुकृत्य होने पर भी तीर्थंकर, सम्मत् सम्बद्ध और परमोत्तम का जीवन सतत रूप में कृत्यात्मकता का ही परिचय देता है और बनाता है। निष्क्रियता की निन्दित के पश्चात् भी लोकहित के लिए प्रयास करने रहना चाहिए।

गृहस्थ धर्म बनाम संन्यास धर्म

जैन और बौद्ध दृष्टिकोण—यह भी समझा जाता है कि निवृत्ति का अर्थ संन्यासमार्ग है अर्थात् गृहस्थ-जीवन के कर्मक्षेत्र में पलायन। यदि इस अर्थ के मन्दर्भ में निवृत्ति का विचार करें तो स्वीकार करना होगा कि जैनधर्म और बौद्धधर्म निवृत्तक धर्म हैं, क्योंकि दोनों आचार-परम्पराओं में स्पष्ट रूप में संन्यास-धर्म का प्रधानता एवं श्रेष्ठता स्वीकृत है। जैनधर्म दर्शनशास्त्रिकसूत्र में कहा गया है—“गृहस्थ-जीवन श्रेष्ठयुक्त है—संन्यास क्लेशशून्य है, गृहस्थवाम बन्धनकारक है, संन्यास मुक्ति प्रदाता है। गृहस्थ जीवन पापकारी है, संन्यास निष्पाप है।”^३ बौद्ध ग्रंथ मुत्तनिपात में भी कहा गया है कि ‘यह गृहवाम कंटको में पूर्ण है, वासनाओं का घर है, प्रव्रज्या खुले आकाश जंमी निर्मल है।’^४ प्रवृत्ति और निवृत्ति के उक्त अर्थ के आधार पर जैन एवं बौद्ध परम्पराएँ निवृत्तिलक्षी ही ठहरती हैं। दोनों आचार-दर्शन यह मानते हैं कि परमश्रेष्ठ की उपलब्धि के लिए जिस आत्म-सन्तोष, अनामक्तवृत्ति, माध्यस्थ्यभाव या समन्वयभाव की अपेक्षा है, वह गृहस्थ-जीवन में चाहे असाध्य नहीं हो, तो भी सुसाध्य तो नहीं ही है। इसी लिए जिस एकान्त, निर्माही एवं शान्त जीवन की आवश्यकता है, वह गृहस्थ अवस्था में सुलभ नहीं है। अतः संन्यासमार्ग ही एक ऐसा मार्ग है जिसमें साधना के लिए विघ्न-बाधाओं की सम्भावनाएँ कम होती हैं।

१. गीता, ३।७-९

२. वही, ३।२२, २५

३. दशवैकलिक चूलाका, १।११.१२, १३

४. मुत्तनिपात, २७।

संन्यास मार्ग पर अधिक बल—जैन और बौद्ध परम्पराओं के अनुसार गृही-जीवन नैतिक परमश्रेय की उपलब्धि का एक ऐसा मार्ग है जो सरल होते हुए भी भय से पूर्ण है, जबकि संन्यास ऐसा मार्ग है जो कठोर होने पर भी भयपूर्ण नहीं है। गृही-जीवन में माधना के मूल तत्त्व अर्थात् मनःस्थिरता को प्राप्त करना दुष्कर है। संन्यास-मार्ग माधना की व्यावहारिक दृष्टि से कठोर प्रतीत होते हुए भी वस्तुतः सुसाध्य है, जब कि गृहस्थ-मार्ग व्यावहारिक दृष्टि से सुसाध्य प्रतीत होते हुए भी दुःसाध्य है, क्योंकि नैतिक विकास के लिए जिस मनो-मन्तुलन की आवश्यकता है वह संन्यास में सहज प्राप्त है, उसमें चित्त विचलन के अवसर अति न्यून हैं, जबकि गृहस्थ जीवन में वन-खण्ड की तरह बाधाओं से भरा है। जैसे गिरिकन्दराओं में सुरक्षित रहने के लिए किशोर साहस एवं योग्यता अपेक्षित है, वैसे ही गृहस्थ-जीवन में नैतिक पूर्णता प्राप्त करना विशेष योग्यता का ही परिचायक है।

गृही-जीवन में माधना के मूल तत्त्व अर्थात् मनःस्थिरता को सुरक्षित रखने हुए लक्ष्य तक पहुँच पाना कठिन होता है। राग-द्वेष के प्रसंगों की उपस्थिति की सम्भावना गृही-जीवन में अधिक होती है, अतः उन प्रसंगों में राग-द्वेष नहीं करना या अनासक्ति रखना एक दुःसाध्य स्थिति है, जबकि संन्यासमार्ग में इन प्रसंगों की उपस्थिति के अवसर अल्प होते हैं, अतः इसमें नैतिकता की समत्वरूपी साधना सरल होती है। गृहस्थ-जीवन में माधना की ओर जाने वाला रास्ता फिसलन भरा है, जिसमें कदम कदम पर सतर्कता की आवश्यकता है। यदि साधक एक क्षण के लिए भी आवेशों के प्रवाह में नहीं संभला तो फिर बच पाना कठिन होता है। वासनाओं के बवंडर के मध्य रहते हुए भी उनसे अप्रभावित रहना सहज कार्य नहीं है। महावीर और बुद्ध ने मानव की इन दुर्बलताओं को समझकर ही संन्यासमार्ग पर जोर दिया।

जैन और बौद्ध दर्शन में संन्यास निरापद मार्ग—महावीर या बुद्ध की दृष्टि में संन्यास या गृहस्थ धर्म नैतिक जीवन के लक्ष्य नहीं है, वरन् साधन है। नैतिकता संन्यास धर्म या गृहस्थधर्म की प्रक्रिया में नहीं है, वरन् चित्त की समत्ववृत्ति में है, राग-द्वेष के प्रहाण में है, माध्यस्थ्यभाव में है। नैतिक मूल्य तो मानसिक समत्व या अनासक्ति का है। महावीर या बुद्ध का आग्रह कभी भी साधनों के लिए नहीं रहा। उनका आग्रह तो साध्य के लिए है। हाँ, वे यह अवश्य मानते हैं कि नैतिकता के इस आदर्श की उपलब्धि का निरापद मार्ग संन्यासधर्म है, जब कि गृहस्थधर्म बाधाओं से परिपूर्ण है, निरापद मार्ग नहीं है। जैन-दर्शन के अनुसार, जिसमें मरुदेवी जैसी निश्छलता और भग्न जैसी जागरूकता एवं अनासक्ति हो, वही गृहस्थ जीवन में भी नैतिक परमलक्ष्य को प्राप्त कर सकता है। भगवान् ऋषभदेव के निर्वाण को प्राप्त करनेवाले सौ पुत्रों में यह केवल भरत की ही विशेषता थी जिसने गृहस्थ जीवन में रहते हुए भी पूर्णता को प्राप्त किया। शेष ९९ पुत्रों ने तो परमसाध्य को प्राप्ति के लिए संन्यास का सुकर मार्ग ही चुना।

वस्तुतः गृहस्थ-जीवन में नैतिक साधन को प्राप्त कर लेना दुःसाध्य कार्य है। वह तो आगे में खेलने हुए भी हाथ को नहीं जलाने देने के समान है। गीता भी जब यह कहती कि कर्म-मन्यास से कर्मयोग श्रेष्ठ है तो उगका यही तात्पर्य है कि सन्यास की अपेक्षा गृहस्थ जीवन में रहते हुए जो नैतिक पूर्णता प्राप्त की जाती है वह विशेष महत्वपूर्ण है।^१ लेकिन इसका अर्थ यह भी नहीं है कि गृहस्थ-जीवन सन्यासमार्ग की अपेक्षा श्रेष्ठ है। यदि दो मार्ग एक ही लक्ष्य की ओर जाते हों, लेकिन उनमें से एक बाधाओं से पूर्ण हो, लम्बा हो और दूसरा मार्ग निरापद हो, कम लम्बा हो तो कोई भी पहले मार्ग को श्रेष्ठ नहीं कहेगा। श्रेष्ठ मार्ग तो दूसरा ही कहलायेगा। हा, बाधाओं में परिपूर्ण मार्ग से होकर जो साधक लक्ष्य तक पहुँचता है वह अवश्य ही विशेष योग्य कहा जायेगा।^२ जैन और बौद्ध आचार-दर्शन यद्यपि सन्यासमार्ग पर अधिक जोर देते हैं और इस अर्थ में निवृत्यात्मक ही हैं, तथापि इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि गृहस्थ-जीवन में रह कर नैतिक साधना को पूर्णता को प्राप्त नहीं किया जा सकता है। इसका तात्पर्य इतना ही है कि सन्यासमार्ग के द्वारा नैतिक साधना या आध्यात्मिक समत्व की उपलब्धि करना अधिक सुलभ है।

क्या सन्यास पलायन है ?—जो लोग निवृत्तिमार्ग या सन्यासमार्ग को पलायन-वादिता कहते हैं, वे भी किसी अर्थ में ठीक हैं। सन्यास इस अर्थ में पलायन है कि वह हमें उस सुरक्षित स्थान की ओर भाग जाने को कहता है जिसमें रहकर नैतिक विकास सुलभ होता है। वह नैतिक विकास या आध्यात्मिक समत्व की उपलब्धि के मार्ग में वासनाओं के मध्य रहकर उनमें संघर्ष करने की बात नहीं कहता, वरन् वासनाओं के क्षेत्र से बच निकलने की बात कहता है। सन्यासमार्ग में साधक वासनाओं के मध्य रहते हुए उनमें ऊपर नहीं उठता, वरन् वह उनमें बचने का ही प्रयास करता है। वह उन सब प्रसंगों में जहाँ इस आध्यात्मिक समत्व या नैतिक जीवन से विचलन की सम्भावनाओं का भय होता है, दूर रहने का ही प्रयास करता है। वह वासनाओं से संघर्ष का पथ नहीं चुनता, वरन् वासनाओं से निरापद मार्ग को ही चुनता है। वह वासनाओं में संघर्ष के अवसरों को कम करने का प्रयास करता है। वह संघर्ष के प्रसंगों से दूर रहना या बचना चाहता है। इन सब अर्थों में निश्चय ही सन्यासमार्ग पलायन है, लेकिन ऐसी पलायनवादिता अनुचित तो नहीं बही जा सकती। क्या निरापदमार्ग चुनना अनुचित है ? क्या पतन के भय में बचने का प्रयास करना अनुचित है ? क्या उन संघर्षों के अवसरों को, जिनमें पतन की सम्भावना हो, टालना अनुचित है ? सन्यास पलायन तो है लेकिन वह अनुचित नहीं है; वरन् मानवीय बुद्धि का ही परिचायक है।

१. गीता, ५।२

२. स्थूलिभद्र का कोशा वेश्या के यहाँ चानुर्मास करने का सम्पूर्ण कथानक इस तथ्य को और अधिक स्पष्ट कर देता है।

ममत्व के भंग होने के अवसर या राग-द्वेष के प्रसंग गृहस्थ जीवन में अधिक होते हैं और यदि कोई साधक उस अवस्था में ममत्व दृष्टि रख पाने में अपने को असमर्थ पाता है तो उसके लिए यही उचित है कि वह मन्याम के सुरक्षित क्षेत्र में ही विचरण करे। जैसे चोगे में धन की सुरक्षा के लिए व्यक्ति के सामने दो विकल्प हो सकते हैं— एक तो यह कि व्यक्ति अपने में इतनी योग्यता एवं माहम विकसित कर ले कि वह कभी भी चोगे में संघर्ष में पगभूत न हो, किन्तु यदि वह अपने में इतना साहम नहीं पाता है तो उचित यही है कि वह किसी सुरक्षित एवं निरापद स्थान की ओर चला जाय। इसी प्रकार मन्याम आत्मा के ममत्वरूप धन की सुरक्षा के लिए निरापद स्थान में रहना है, जिसे बौद्धिक दृष्टि में असंगत नहीं माना जा सकता। जैन-धर्म संन्यासमार्ग पर जो बल देता है, उसके पीछे मात्र यही दृष्टि है कि अधिकांश व्यक्तियों में इतनी योग्यता का विकास नहीं हो पाता कि वे गृही-जीवन में, जो कि राग-द्वेष के प्रसंगों का केन्द्र है, अनासक्त या ममत्वपूर्ण मन स्थिति बनाये रख सकें। अतः उनके लिए संन्यास ही निरापद क्षेत्र है। संन्याम का महत्त्व या आग्रह साधन-मार्ग की सुलभता की दृष्टि में है। माध्य से परे साधन का मूल्य नहीं होता। जैन एवं बौद्ध दृष्टि में संन्यास का जो भी मूल्य है, साधन की दृष्टि में है। समत्वरूप साध्य की उपलब्धि की दृष्टि में तो जहाँ भी समभाव की उपस्थिति है, वह स्थान समान मूल्य का है, चाहे वह गृहस्थ-धर्म हो या संन्यास-धर्म।

गृहस्थ और संन्यस्त जीवन की श्रेष्ठता ?

गृहस्थ और संन्यास जीवन में कौन श्रेष्ठ है इसका उत्तराध्ययनसूत्र में विचार हुआ है। उसी प्रसंग को स्पष्ट करते हुए उपाध्याय अमरमुनिजी लिखते हैं, 'यह जीवन का क्षेत्र है, यहाँ श्रेष्ठता और निम्नता का मापतौल आत्म-परिणति पर आधारित है। किसी-किसी गृहस्थ का जीवन सन्त के जीवन में भी श्रेष्ठ होता है, यदि वह अपने कर्तव्य-पथ पर पूरी ईमानदारी के साथ चल रहा है।' 'कौन छोटा है और कौन बड़ा ? इसकी नापतौल साधु और गृहस्थ के भेदभाव में नहीं की जा सकती। साधु और श्रावक, जो भी अपने दायित्वों को भली प्रकार निभा रहा है, जिन्दगी के मोर्चे पर मावधानी के साथ खड़ा हुआ है वही श्रेष्ठ और महत्त्वपूर्ण है। यह अनेकान्त-दृष्टि है। यहाँ वेश को महत्ता नहीं दी जाती, बाह्य जीवन को नहीं देखा जाता, किन्तु अन्तरात्मा के विचारों को टटोला जाता है। कौन कितना कर रहा है (मात्र) यह नहीं देखा जाता, पर कौन कैसा कर रहा है इसी पर ध्यान दिया जाता है।' वस्तुतः जैन-दर्शन के अनुसार गृहस्थ और संन्यासी के जीवन में श्रेष्ठता और अश्रेष्ठता का माप सामान्य दृष्टि और वैयक्तिक दृष्टि ऐसे दो आधारों पर किया जाता है। सामान्यतः संन्यासधर्म श्रेष्ठ

है, क्योंकि यह नैतिक एवं आध्यात्मिक विकास का सुलभ मार्ग है, उसमें पतन की सम्भावनाओं की अल्पता है; जब कि व्यक्तिगत आधार पर गृहस्थधर्म भी श्रेष्ठ हो सकता है। जो व्यक्ति गृहस्थ जीवन में भी अनामकत भाव से रहता है, कीचड़ में रह कर भी उससे गलित रहता है, वह निश्चय ही माधारण माधुओं की अपेक्षा श्रेष्ठ है। गृहस्थ के वर्ग में माधुओं का वर्ग श्रेष्ठ होता है, लेकिन कुछ माधुओं की अपेक्षा कुछ गृहस्थ भी श्रेष्ठ होते हैं।^१ गृहस्थ के प्रवृत्त्यात्मक जीवन और माधु के निवृत्त्यात्मक जीवन के प्रति जैन-दृष्टि का यही सार है। उसे न गृहस्थ-जीवन की प्रवृत्ति का आग्रह है और न सन्यास-मार्ग की निवृत्ति का आग्रह है। उसे यदि आग्रह है तो वह अनाग्रह का ही आग्रह है, अनामकत का ही आग्रह है। प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों ही उसे स्वीकार हैं—यदि वह इस अनाग्रह या अनासक्ति के लक्ष्य की यात्रा में सहायक है। गृहस्थ जीवन और सन्यास के यह बाह्य भेद उसकी दृष्टि में उतने महत्त्वपूर्ण नहीं हैं, जितनी साधक की मन स्थिति एवं उनकी अनासक्त भावना। वेशविशेष या आश्रम विशेष का ग्रहण साधना का गही अर्थ नहीं है। उत्तरा-ध्ययनसूत्र में स्पष्ट निर्देश है, 'नीवर, मृगचर्म, नग्नत्व, जटा, जीर्ण वस्त्र और मुण्डन अर्थात् सन्यास जीवन के बाह्य लक्षण दुःशूल की दुर्गति में रक्षा नहीं कर सकते। भिक्षु भी यदि दुर्गचारी हो तो नरक में वच नहीं सकता। गृहस्थ हो अथवा भिक्षु, गम्यक आचरण करनेवाला दिव्य लोको को ही जाता है। गृहस्थ हो अथवा भिक्षु, जो भी कपायो एवं आमक्ति से निवृत्त है एवं सयम एवं तप से पवित्र है, वह दिव्य स्थानों को ही प्राप्त करता है।'^२

गीता का दृष्टिकोण—वैदिक आचार-दर्शन में भी प्रवृत्ति और निवृत्ति क्रमशः गृहस्थ धर्म और सन्यास धर्म के अर्थ में गृहीत है। इस अर्थ विवक्षा के आधार पर वैदिक परम्परा में प्रवृत्ति और निवृत्ति का यथार्थ स्वरूप समझने का प्रयास करने पर ज्ञान होता है कि वैदिक परम्परा मूल रूप में चाहे प्रवृत्ति परक रही हो, लेकिन गीता के युग तक उसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति के तत्त्व समान रूप से प्रतिष्ठित हो चुके थे। परममाध्य की प्राप्ति के लिए दोनों को ही साधना का मार्ग मान लिया गया था। महाभारत शान्तिपर्व में स्पष्ट लिखा है कि 'प्रवृत्ति लक्षण धर्म (गृहस्थ धर्म) और निवृत्ति लक्षण धर्म (सन्यास धर्म) यह दोनों ही मार्ग वेदों में समान रूप में प्रतिष्ठित हैं।'^३ गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं, 'हे निष्ठाप अर्जुन, पूर्व में ही मेरे द्वारा जीवन शोधन की इन दोनों प्रणालियों का उपदेश दिया गया था। उनमें ज्ञानी या चिन्तनशील व्यक्तियों के लिए ज्ञानमार्ग या सन्यासमार्ग का और कर्मशील व्यक्तियों के लिए

१. उत्तराध्ययन, ५।२०

२. वही, ५।२०-२३, २८

३. महाभारत शान्तिपर्व, २४०।६०

४. गीता (शा), ३।३

कर्ममार्ग^१ का उपदेश दिया गया है।^२ यद्यपि गीता के टीकाकार उन दोनों में से किसी एक की महत्ता को स्थापित करने का प्रयाम करते रहे हैं।

शंकर का संन्यासमार्गीय दृष्टिकोण—आचार्य शंकर गीता भाष्य में गीता के उन ममस्त प्रसंगों की, जिनमें कर्मयोग और कर्मसंन्यास दोनों को समान बल वाला माना गया है अथवा कर्मयोग की विशेषता का प्रतिपादन किया गया है, व्याख्या इस प्रकार प्रस्तुत करने की कोशिश करते हैं कि संन्यासमार्ग की श्रेष्ठता प्रतिष्ठापित हो। वे लिखते हैं, 'प्रवृत्तिरूप कर्मयोग की और निवृत्तिरूप परमार्थ या संन्यास के साथ जो समानता स्वीकार की गयी है, वह किसी अपेक्षा से ही है। परमार्थ(संन्यास) के साथ कर्मयोग की कर्तृ-विषयक समानता है। क्योंकि जो परमार्थ संन्यासी है वह सब कर्म-साधनों का त्याग कर चुकता है, इसलिए सब कर्मों का और उनके फलविषयक संकल्पों का, जो कि प्रवृत्ति हेतुक काम के कारण है, त्याग करता है और इस प्रकार परमार्थ संन्यास की और कर्मयोग की कर्ता के भावविषयक त्याग की अपेक्षा में समानता है।'^३ गीता के एक अन्य प्रसंग की, जिसमें कर्म-संन्यास की अपेक्षा कर्मयोग की विशेषता का प्रतिपादन किया है, आचार्य शंकर व्याख्या करते हैं कि 'ज्ञानरहित केवल संन्यास की अपेक्षा कर्मयोग विशेष है।'^४ इस प्रकार आचार्य शंकर यही सिद्ध करने का प्रयाम करते हैं कि गीता में ज्ञानसहित संन्यास तो निश्चय ही कर्मयोग से श्रेष्ठ माना गया है। उनके अनुसार कर्मयोग तो ज्ञान-प्राप्ति का साधन है,^५ लेकिन मोक्ष तो ज्ञानयोग से ही होता है और ज्ञाननिष्ठा के अनुष्ठान का अधिकार संन्यासियों का ही है।

तिलक का कर्ममार्गीय दृष्टिकोण—तिलक के अनुसार गीता कर्ममार्ग की प्रतिपादक है। उनका दृष्टिकोण शंकर के दृष्टिकोण से विपरीत है। वे लिखते हैं कि इस प्रकार यह प्रकट हो गया कि कर्म-संन्यास और निष्काम-कर्म दोनों वैदिक धर्म के स्वतन्त्र मार्ग हैं और उनके विषय में गीता का यह निश्चित सिद्धान्त है कि वे वैकल्पिक नहीं हैं, किन्तु संन्यास की अपेक्षा कर्मयोग की योग्यता विशेष है।^६ वे गीता के इस कथन पर कि 'कर्म-संन्यास से कर्मयोग विशेष है' (कर्म संन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते) अत्यधिक भार देते हैं और उसको ही मूल-केन्द्र मानकर समग्र गीता के दृष्टिकोण को स्पष्ट करना चाहते हैं। उनका कहना है कि गीता स्पष्ट रूप से यह भी संकेत करती है कि बिना संन्यास ग्रहण किये हुए भी व्यक्ति परम-सिद्धि प्राप्त कर सकता है। गीताकार ने जनकादि का उदाहरण देकर अपनी इस मान्यता को परिपुष्ट किया है।^७ अतः गीता को गृहस्थधर्म या प्रवृत्तिमार्ग का ही प्रतिपादक मानना चाहिए।

१. गीता, ३।३

२. वही, ३।३

३. गीता (शां) ६।२

४. वही ५।२

५. वही ३।३

६. गीता-रहस्य, पृ० ३२०

७. गीता, ३।२०

गीता का दृष्टिकोण समन्वयात्मक—गीता में प्रवृत्तिप्रधान गृहस्थधर्म और निवृत्ति-प्रधान सन्यामधर्म दोनों स्वीकृत हैं। गीता के अधिकांश टीकाकार भी इस विषय में एकमत हैं कि गीता में दोनों प्रकार की निष्ठाएँ स्वीकृत हैं। दोनों से ही परमनाथ्य की प्राप्ति संभव है। लोकमान्य तिलक लिखते हैं 'ये दोनों मार्ग अथवा निष्ठाएँ ब्रह्मविद्या-मूलक हैं। दोनों में मन की निष्कामावस्था और शान्ति (समत्त्ववृत्ति) एक ही प्रकार की है। इस कारण दोनों मार्गों से अन्त में मोक्ष प्राप्त होता है। ज्ञान के पश्चात् कर्म को (अर्थात् गृहस्थ धर्म को) छोड़ बैठना और काम्य (आसक्तिगुक्त) कर्म छोड़कर निष्काम कर्म (अनासक्तिपूर्वक व्यवहार) करने रहना, यही इन दोनों में भेद है।^१ दूसरी ओर आचार्य शंकर ने भी यह स्पष्ट कर दिया है कि सन्याम वा वास्तविक अर्थ विशेष परिधान को धारण कर लेना अथवा गृहस्थ कर्म का परित्याग कर देना मात्र नहीं है। वास्तविक सन्याम तो कर्म-फल, सकल्प, आसक्ति या वामनाओं का परित्याग करने में है। वे कहते हैं कि केवल अग्निरहित, क्रियारहित पुरुष ही संन्यासी या योगी है, ऐसा नहीं मानना चाहिए। कर्म-फल के सकल्प का त्याग होने से ही सन्यासित्व है,^२ न केवल अग्निरहित और क्रियारहित (व्यक्ति) सन्यासी या योगी होता है, किन्तु जो कोई कर्म करने वाला (गृहस्थ) भी कर्मफल और आसक्ति को छोड़कर अन्तःकरण की शुद्धिपूर्वक कर्मयोग में स्थित है, वह भी सन्यासी और योगी है।^३

वस्तुतः गीताकार की दृष्टि में सन्यासमार्ग और कर्ममार्ग दोनों ही परमलक्ष्य की ओर ले जाने वाले हैं जो एक का भी सम्यक् रूप में पालन करता है वह दोनों के फल को प्राप्त कर लेता है।^४ जिस स्थान की प्राप्ति एक सन्यासी करता है, उसी स्थान की प्राप्ति एक अनासक्त गृहस्थ (कर्मयोगी) भी करता है।^५ गीताकार का मूल उपदेश न तो कर्म करने का है और न कर्म छोड़ने का है। उसका मुख्य उपदेश तो आसक्ति या कामना के त्याग का है। गीताकार की दृष्टि में नैतिक जीवन का मार्ग तो आसक्ति या फलाकांक्षा का त्याग है। जो विचारक गीता की इस मूल भावना को दृष्टि में रखकर विचार करेंगे उन्हें कर्म-सन्याम और कर्मयोग में अविरोध ही दिखाई देगा। गीता की दृष्टि में कर्म-सन्याम और कर्मयोग, दोनों नैतिक जीवन के बाह्य शरीर हैं, नैतिकता की मूलात्मा समन्वय या निष्कामता है। यदि निष्कामता है, समन्वययोग की साधना है, वीतरागदृष्टि है, तो कर्मसन्याम की अवस्था हो या कर्मयोग की, दोनों ही समान रूप से नैतिक आदर्श की उपलब्धि करने हैं। इसमें विपरीत यदि उनका अभाव है तो कर्मयोग और कर्मसन्याम दोनों ही अर्थशून्य हैं, नैतिकता की दृष्टि में उनका कुछ भी मूल्य नहीं है। गीताकार का कहना है कि यदि साधक अपनी परिस्थिति या योग्यता के आधार पर सन्यासमार्ग (कर्मसन्याम) को अपनाता है तो उसे यह

१. गीतारहस्य, पृ० ३५८।

२. गीता (शा०), ६।१ ३. वही, ६ पूर्वभूमिका

४. वही, ५।४

५. वही ५।५

स्मरण रखना चाहिए कि जब तक कर्ममयिनि या फलाकांक्षा समाप्त नहीं होती, तब तक केवल कर्मसंन्यास में मुक्ति नहीं मिल सकती। दूसरी ओर यदि मायक अपनी परिस्थिति या योग्यता के आधार पर कर्मयोग के मार्ग को चुनता है तो भी यह ध्यान में रखना चाहिए कि फलाकांक्षा या आमयिनि का त्याग तो अनिवार्य है।

संन्यास में, गीताकार का दृष्टिकोण यह है कि यदि कर्म करना है तो उसे अनामयिनिपूर्वक करो और यदि कर्म छोड़ना है तो केवल बाह्य कर्म का परित्याग ही पर्याप्त नहीं है, कर्म की आन्तरिक वामनाओं का त्याग ही आवश्यक है। गीता में बाह्य कर्म करने और छोड़ने का जो विधि-निषेध है वह औपचारिक है, कर्तव्यता का प्रतिपादक नहीं है। वास्तविक कर्तव्यता का प्रतिपादक विधि-निषेध तो आमयिनि, तृष्णा, समत्व आदि के सम्बन्ध में है। गीता का प्रतिपाद्य विषय तो समत्वपूर्ण बीतरागदृष्टि की प्राप्ति और आमयिनि का परित्याग ही है। यह महत्त्वपूर्ण नहीं है कि मनुष्य प्रवृत्ति-लक्षण-रूप गृहस्थधर्म का आचरण कर रहा है या निवृत्ति-लक्षणरूप सन्यासधर्म का पालन कर रहा है। महत्त्वपूर्ण यह है कि वह वामनाओं में कितना ऊपर उठा है, आमयिनि की मात्रा कितने अंश में निर्मूल हुई है और समत्वदृष्टि की उपलब्धि में उमने कितना विकास किया है।

निष्कर्ष—यदि हम इस गहन विवेचना के आधार रूप निवृत्ति का अर्थ राग-द्वेष से अलिप्त रहना माने तो तीनों आचार-दर्शन निवृत्तिपरक ही मिद्ध होने हैं। जैन दर्शन का मूल केन्द्र अनेकान्तवाद जिस समन्वय की भूमिका पर विकसित होता है वह मध्यस्थ भाव है और वही राग-द्वेष से अलिप्तता है। यही जैन-दृष्टि में यथार्थ निवृत्ति है। पं० सुखलालजी लिखते हैं, “अनेकान्तवाद जैन तत्त्वज्ञान की मूल नींव है और राग-द्वेष के छोटे-बड़े प्रसंगों में अलिप्त रहना (निवृत्ति) समग्र आचार का मूल आधार है। अनेकान्तवाद का केन्द्र मध्यस्थता में है और निवृत्ति भी मध्यस्थता में ही पैदा होती है। अतएव अनेकान्तवाद और निवृत्ति ये दोनों एक दूसरे के पूरक एवं पोषक हैं।” जैन-धर्म का झुकाव निवृत्ति की ओर है। निवृत्ति याने प्रवृत्ति का विरोधी दूसरा पहलू। प्रवृत्ति का अर्थ है राग-द्वेष के प्रसंगों में रत होना। जीवन में गृहस्थाश्रम राग-द्वेष के प्रसंगों के विधान का केन्द्र है। अतः जिस धर्म में गृहस्थाश्रम (राग-द्वेष के प्रसंगों से युक्त अवस्था) का विधान किया गया हो वह प्रवृत्ति-धर्म, और जिस धर्म में (ऐसे) गृहस्थाश्रम का नहीं, परन्तु केवल त्याग का विधान किया गया हो वह निवृत्ति-धर्म। जैन-धर्म निवृत्ति धर्म होने पर भी उसके पालन करनेवालों में जो गृहस्थाश्रम का विभाग है, वह निवृत्ति की अपूर्णता के कारण है। सर्वांश में निवृत्ति प्राप्त करने में असमर्थ व्यक्ति जितने अंशों में निवृत्ति का सेवन न कर सके उन अंशों में अपनी परिस्थिति के अनुसार विवेकदृष्टि से प्रवृत्ति की मर्यादा कर सकते हैं, परन्तु उस प्रवृत्ति का विधान जैनशास्त्र

नहीं करता, उसका विधान तो मात्र निवृत्ति का है"।^१ इस प्रकार इस संदर्भ में जहाँ गीता प्रवृत्तिपरक निवृत्ति का विधान करती है वहीं बौद्ध और जैन दर्शन निवृत्तिपरक प्रवृत्ति का विधान करते हैं, यद्यपि राग-द्वेष से निवृत्ति तीनों आचार दर्शनों को मान्य है।

भोगवाद बनाम वैराग्यवाद

प्रवृत्ति और निवृत्ति का तात्पर्य यह भी लिया जाता है कि प्रवृत्ति का अर्थ है—बन्धन के हेतुरूप भोग-मार्ग और निवृत्ति का अर्थ है—मोक्ष के हेतुरूप वैराग्य-मार्ग।^२ भोगवाद और वैराग्यवाद नैतिक जीवन की दो विधाएँ हैं। इन्हीं को भारतीय औपनिषदिक चिन्तन में प्रेयोमार्ग और श्रेयोमार्ग भी कहा गया है। कठोपनिषद् का ऋषि कहता है, जीवन में श्रेय और प्रेय दोनों के ही अवसर आते रहते हैं। विवेकी पुरुष प्रेय की अपेक्षा श्रेय का ही वरण करता है, जबकि मन्दबुद्धि अविवेकी जन श्रेय को छोड़कर शारीरिक योग-श्रम के निमित्त प्रेय (भोगवाद) का वरण करता है।^३

भोगवाद और वैराग्यवाद भारतीय नैतिक चिन्तन की आधारभूत धारणाएँ हैं। वैराग्यवाद शरीर और आत्मा अथवा वासना और बुद्धि के द्वैत पर आधारित धारणा है। वह यह मानता है कि आत्मलाभ या चिन्तनमय जीवन के लिए वासनाओं का परित्याग आवश्यक है। वासनाएँ ही बन्धन का कारण हैं, समस्त दुःखों की मूल हैं। वामनाएँ इन्द्रियों के माध्यम से ही अपनी माँगों को प्रस्तुत करती हैं, और उनके द्वारा ही अपनी पूर्ति चाहती हैं, अतः शरीर और इन्द्रियों की माँगों को ठुकराना श्रेयस्कर है। बन्धन वैराग्यवाद के सम्बन्ध में लिखते हैं कि उन (वैराग्यवादियों) के अनुसार कोई भी चीज जो इन्द्रियों को तुष्ट करती है, घृणित है और इन्द्रियों को तुष्ट करना अपराध है।^४

इसके विपरीत भोगवाद यह मानता है कि जो शरीर है, वही आत्मा है अतः शरीर की माँगों की पूर्ति करना उचित एवं नैतिक है। भोगवाद बुद्धि के ऊपर वामना का शासन स्वीकार करता है। उसकी दृष्टि में बुद्धि वासनाओं की दासी है। उसे वही करना चाहिए जिसमें वासनाओं की पूर्ति हो।

औपनिषदिक चिन्तन और जैन, बौद्ध एवं गीता के आचार-दर्शनों के विकास के पूर्व ही भारतीय चिन्तन में ये दोनों विधाएँ उपस्थित थीं। भारतीय नैतिक चिन्तन में चार्वाक और किमी मोमा तक वैदिक परम्परा भोगवादका और जैन, बौद्ध एवं किमी मोमा तक सांख्य-योग की परम्परा संन्यासमार्ग का प्रतिनिधित्व करती हैं। भोगवाद प्रवृत्तिमार्ग है और वैराग्यवाद या संन्यासमार्ग निवृत्तिमार्ग है।

वैराग्यवादी विचार-परम्परा का साध्य चित्त शान्ति, आध्यात्मिक परितोष, आत्म-लाभ एवं आत्म-साक्षात्कार है, जिसे दूसरे शब्दों में मोक्ष, निर्वाण या ईश्वर साक्षात्कार

१. जैनधर्म का प्राण, पृ० १२६

२. गीता (शा०), १८।३०

३. कठोपनिषद् १।२।२

४. नीतिप्रवेशिका, पृ० १९८ पर उद्धृत।

भी कहा जा सकता है। इस साध्य के साधन के रूप में वे ज्ञान को स्वीकार करने हैं और कर्म का निश्चय करने हैं। विवेच्य आचार-दर्शनों में बौद्ध एवं जैन परम्पराओं को निश्चय ही वैराग्यवादी परम्पराएँ कहा जा सकता है। इतना नहीं, यदि हम भोगवाद का अर्थ वासनात्मक जीवन लेते हैं तो गीता की आचार-परम्परा को भी वैराग्यवादी परम्परा ही मानना होगा। लेकिन गहराई से विचार करने पर विवेच्य आचार दर्शनों को वैराग्यवाद के उम कठोर अर्थ में नहीं लिया जा सकता जैसा कि आमतौर पर समझा जाता है। वैराग्यवाद के समालोचक वैराग्यवाद का अर्थ देह-दण्डन, इन्द्रिय-निरोध और शरीर की माँगों का ठु कराना मात्र करते हैं; लेकिन जैन, बौद्ध और गीता के आचार-दर्शनों में वैराग्यवाद को देह-दण्डन या शरीर-यंत्रणा के अर्थ में स्वीकार नहीं किया गया है।

वस्तुतः समालोच्य आचार-दर्शनों का विकास भोगवाद और वैराग्यवाद के ऐकान्तिक दोषों को दूर करने में ही हुआ है। इनका नैतिक दर्शन वैराग्यवाद एवं भोगवाद की समन्वय-भूमिका में ही निखरता है। सभी का प्रयास यही रहा कि वैराग्यवाद के दोषों को दूर कर उसे किसी रूप में सन्तुलित बनाया जा सके। ऐकान्तिक वैराग्यवाद जानशून्य देह-दण्डन मात्र बनकर रह जाता है, जबकि ऐकान्तिक भोगवाद स्वार्थ-सुखवाद की ओर ले जाता है, जिसमें समस्त सामाजिक एवं नैतिक मूल्य समाप्त हो जाते हैं। भोग एवं त्याग के मध्य यथार्थ समन्वय आवश्यक है और भारतीय चिन्तन की यह विशेषता है कि उसने भोग व त्याग में वास्तविक समन्वय खोजा है। ईशावास्य उपनिषद् का ऋषि यह समन्वय का सूत्र देता है। वह कहता है—‘त्यागपूर्वक भोग करो, आसक्ति मत रखो।’^१

जैन-दृष्टिकोण—जैन-दर्शन वैराग्यवादी विचारधारा के सर्वाधिक निकट है, इसमें अत्युक्ति नहीं है। उत्तराध्ययन सूत्र में भोगवाद की समालोचना करते हुए कहा गया है कि ‘काम-भोग शल्यरूप है, विषरूप है और आशिविष सर्प के समान है। काम-भोग की अभिलाषा करनेवाले काम-भोगों का सेवन नहीं करते हुए भी दुर्गति में जाते हैं।’^२ ‘समस्त गीत विलापरूप है, सभी नृत्य विडम्बना हैं, सभी आभूषण भाररूप हैं और सभी काम-भोग दुःख प्रदाता हैं। अज्ञानियों के लिए प्रिय किन्तु अन्त में दुःख प्रदाता काम-भोगों में वह सुख नहीं है, जो शील गुण में रत रहनेवाले तपोधनी भिक्षुओं को होता है।’^३

सूत्रकृतांग में कहा गया है, ‘जब तक मनुष्य कामिनी और कांचन आदि जड़-चेतन पदार्थों में आसक्ति रखता है, वह दुःखों से मुक्त नहीं हो सकता।’^४ ‘अन्त में पछताना न पड़े, इसलिए आत्मा को भोगों से छुड़ाकर अभी से ही अनुशासित करो। क्योंकि कामी मनुष्य अन्त में बहुत पछताते हैं और विलाप करते हैं।’^५ जिन्होंने काम-भोग

१. ईशावास्योपनिषद् १

२. उत्तराध्ययन १।५३

३. वही, १।१६-१७

४. सूत्रकृतांग, १।१२

५. वही १।३।४।७

और पूजा-सत्कार (अहंकार तुष्टि के प्रयासों) का त्याग कर दिया है उन्होंने सब-कुछ त्याग दिया है। ऐसे ही लोग मोक्षमार्ग में स्थिर रह सके हैं।^१ 'बुद्धिमान् पुरुषों में मैंने सुना है कि मुख-गोलता का त्याग करके, कामनाओं को शान्त करके निष्काम होना ही वीर का वीरत्व है।'^२ 'इसलिए साधक शब्द-स्पर्श आदि विषयों में अनासक्त रहे और निन्दित कर्म का आचरण नही करे, यहां धर्म-मिद्धान्त का सार है। शेष सभी बातें धर्म मिद्धान्त के बाहर हैं।'^३

फिर भा उपर्युक्त वैराग्यवादी तथ्यों का अर्थ देह-दण्डन या आत्म-गोडन नहीं है। जैन-वैराग्यवाद देह-दण्डन की उन सब प्रणालियों को, जो वैराग्य के सही अर्थों में दूर है, कर्त्तव्य स्वीकार नहीं करता। जैन आचार-दर्शन में साधना का सही अर्थ वासना-क्षय है, अनामकत दृष्टि का विकास है, राग-द्वेष से ऊपर उठना है। उसकी दृष्टि में वैराग्य अन्तर की वस्तु है, उसे अन्तर में जागृत होना चाहिए। केवल शरीर-यंत्रणा या देह-दण्डन का जैन-साधना में कोई मूल्य नहीं है। मूत्रकृतांग एवं उत्तराध्ययन में स्पष्ट कहा गया है कि 'कोई भूरे ही नग्नावस्था में फिरे या मास के अन्त में एक बार भोजन करे, लेकिन यदि वह माया में युक्त है तो बार-बार गर्भशय को प्राप्त होगा अर्थात् वह बन्धन में मुक्त नहीं होगा।'^४ जो अज्ञानों मास-मास के अन्त में कुशाग्र जितना आहार ग्रहण करता है वह वास्तविक धर्म की गोलहवीं कला के बराबर भी नहीं है।'^५ जैन-दृष्टि स्पष्ट कहती है कि बन्धन या पतन का कारण राग-द्वेष युक्त दृष्टि है, मूर्च्छा या आमक्ति है, न कि काम-भोग। विकृति के कारण तो काम-भोग के पीछे निहित राग या आमक्ति के भाव ही हैं, काम-भाग स्वयं नहीं। उत्तराध्ययनमंत्र में कहा है, 'काम-भोग किसी को न तो मनुष्य कर सकते हैं, न किमों में विकार पैदा कर सकते हैं। किन्तु जो काम-भोगों में राग-द्वेष करता है वही उस राग-द्वेषजनित माह में विकृत हो जाता है।'^६ जैन दृष्टि नैतिक आचरण के क्षेत्र में जिनका निषेध करता है वह तो आमक्ति या राग-द्वेष के भाव हैं। यदि पूर्ण अनामकत अवस्था में भोग सम्भव हो तो उसका उन भोगों में विरोध नहीं है, लेकिन वह यह मानती है कि भोगों के बीच गहरा भोगों को भोगते हुए उनमें अनामकत भाव रखना असम्भव चाहे न हो लेकिन सुमाध्य भी नहीं है। अतः काम-भोगों के निषेध का साधनात्मक मूल्य अवश्य मानना होगा। साधना का लक्ष्य पूर्ण अनामकत या वीतरागावस्था है। काम-भोगों का परित्याग उसकी उपलब्धि का साधन है। यदि यह साधन साध्य में स्याजित है, साध्य की दिशा में प्रयुक्त किया जा रहा है, तब तो वह साध्य है, अन्यथा असाध्य है।

१. मूत्रकृतांग, १।३।४।१७

२. वही, १।८।१८

३. वही, १।९।३५

४. वही, १।२।१।९

५. उत्तराध्ययन, ९।८८

६. वही, ३२।१०१

बौद्ध-दृष्टिकोण—बौद्ध-परम्परा में वैराग्यवाद और भोगवाद में समन्वय खोजा गया है। बुद्ध मध्यममार्ग के द्वारा इसी समन्वय के सूत्र को प्रस्तुत करने हैं। अंगुत्तर-निकाय में कहा है, 'भिक्षुओं, तीन मार्ग हैं:—१ शिथिल मार्ग, २ कठोर मार्ग और ३ मध्यम मार्ग। भिक्षुओं, किसी-किसी का ऐसा मत होता है, ऐसी दृष्टि होती है—काम-भोगों में दोष नहीं है। वह काम-भोगों में जा पड़ता है। भिक्षुओं, यह शिथिल मार्ग कहलाता है। भिक्षुओं, कठोर मार्ग कौनसा है? भिक्षुओं, कोई-कोई नग्न होता है, वह न मछली खाता है, न मांस खाता है, न मृग पीता है, न मेथ्य पीता है, न चावल का पानी पीता है। वह या तो एक ही घर में लेकर खानेवाला होता है या एक ही कौर खाने वाला; दो घरों में लेकर खाने वाला होता है या दो ही कौर खाने वाला ... यात घरों में लेकर खाने वाला होता है या मात कौर खाने वाला। वह दिन में एक बार भी खाने वाला होता है, दो दिन में एक बार भी खाने वाला होता है ... मात दिन में एक बार भी खाने वाला होता है, इस प्रकार वह पन्द्रह दिन में एक बार खाकर भी रहता है। भात खाने वाला भी होता है, आचाम खाने वाला भी होता है, खली खानेवाला भी होता है, तिनके (घाम) खानेवाला भी होता है, गोबर खानेवाला भी होता है, जंगल के पेड़ों में गिरे फल-मूल खाने वाला भी होता है। वह मन के बपड़े भी धारण करता है, कुश का बना वस्त्र भी पहनता है, छाल का वस्त्र भी पहनता है, फलक (छाल) का वस्त्र भी पहनता है, केशों में बना कम्बल भी पहनता है, पूँछ के वाला का बना कम्बल भी पहनता है, उल्लू के परों का बना वस्त्र भी पहनता है। वह केश-दाढ़ी का लुंचन करनेवाला भी होता है। वह बैठने का त्याग कर निरन्तर खड़ा ही रहने वाला भी होता है। वह उकई बैठ कर प्रयत्न करनेवाला भी होता है, वह कोटों की शैय्या पर सोनेवाला भी होता है। प्रातः, मध्याह्न, सायं—दिन में तीन बार पानी में जानेवाला होता है। इस तरह वह नाना प्रकार में शरीर को कष्ट या पीड़ा पहुँचाता हुआ विहार करता है। भिक्षुओं, यह कठोर मार्ग कहलाता है। भिक्षुओं, मध्यममार्ग कौनसा है? भिक्षुओं, भिक्षु शरीर के प्रति जागरूक रहकर विचरता है। वह प्रयत्नशील, ज्ञानयुक्त, स्मृतिमान हो, लोक में जो लोभ, वैर, दीर्घमन्य है, उसे हटाकर विहरता है, वेदनाओं के प्रति 'चित्त के प्रति' धर्मों के प्रति जागरूक रहकर विचरता है। वह प्रयत्न-शील, ज्ञान-युक्त, स्मृति-मान हो लोक में जो लोभ और दीर्घमन्य है उसे हटाकर विहरता है। भिक्षुओं, यह मध्यममार्ग कहलाता है। भिक्षुओं, ये तीन मार्ग हैं।^१ बुद्ध कठोरमार्ग (देह-दण्डन) और शिथिलमार्ग (भोगवाद) दोनों को ही अस्वीकार करने हैं। बुद्ध के अनुसार यथार्थ नैतिक जीवन का मार्ग मध्यम मार्ग है। उदान में भी बुद्ध अपने इसी दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हुए कहते हैं, 'ब्रह्मचर्य (मन्याम) के साथ व्रतों का पालन

करना हो सार है—यह एक अन्न है। काम-भागों के सेवन में कोई दोष नहीं—यह दूसरा अन्न है। इन दोनों प्रकार के अन्तों के सेवन में मस्कारों की वृद्धि होती है और मिथ्या धारणा बढ़ती है।^१ इस प्रकार बुद्ध अपने मध्यममार्गीय दृष्टिकोण के आधार पर वैराग्यवाद और भोगवाद में यथार्थ समन्वय स्थापित करते हैं।

गीता का दृष्टिकोण—गीता का अनामवित मूलक कर्मयोग भी भोगवाद और वैराग्यवाद (देह-दण्डन) की समस्या का यथार्थ समाधान प्रस्तुत करता है। गीता भी वैराग्य की समर्थक है। गीता में अनेक स्थलों पर वैराग्यभाव का उपदेश है,^२ लेकिन गीता वैराग्य के नाम पर होनेवाले देह-दण्डन की प्रक्रिया को विरोधी है। गीता में कहा है कि आग्रहपूर्वक शरीर को पीटा देने के लिए जो तप किया जाता है वह तामसतप है।^३ इस प्रकार भोगवाद और वैराग्यवाद के मन्दर्भ में गीता भी समन्वयवादी एवं मन्तुलित दृष्टिकोण प्रस्तुत करती है।

विधेयात्मक बनाम निषेधात्मक नैतिकता

निवृत्ति और प्रवृत्ति का विचार निषेधात्मक और विधेयात्मक नैतिकता की दृष्टि में भी किया जा सकता है। जो आचार-दर्शन निषेधात्मक नैतिकता को प्रकट करते हैं वे कुछ विचारकों की दृष्टि में निवृत्तिपरक है और जो आचार-दर्शन विधेयात्मक नैतिकता को प्रकट करते हैं वे प्रवृत्तिपरक है।

इस अर्थ में विवेच्य आचार दर्शनो में वार्त्ति भी आचार-दर्शन एकान्त रूप में न तो निवृत्तिपरक है न प्रवृत्तिपरक। प्रत्येक निषेध का एक विधेयात्मक पक्ष होता है और प्रत्येक विधेय का एक निषेध पक्ष होता है। जहां तक जैन, बौद्ध और गीता के आचार-दर्शनों की बात है, सभी में नैतिक आचरण के विधि निषेध के सूत्र तान-बाने के रूप में एक-दूसरे में मिले हुए हैं।

जैन दृष्टिकोण—यदि हम जैन आचार-दर्शन के नैतिक ढांचे की माध्याम दृष्टि में देखें तो हमें हर कहीं निषेध का स्वर ही गुनाह देता है। जैसे हिंसा न करो, झूठ न बोलो, चोरी न करो, व्यभिचार न करो, मद्य न करो, क्रोध न करो, लाभ न करो, अभिमान न करो। इस प्रकार सभी दिशाओं में निषेध की दीवार खड़ी हुई है। वह मात्र नहीं करने के लिए कहता है, करने के लिए कुछ नहीं कहता। यही कारण है कि सामान्य जन उसे निवृत्तिपरक कह देता है। लेकिन यदि गहराई में विचार करें तो जान होगा कि यह धारणा सर्वांगी सत्य नहीं है। उपाध्याय अमरमुनिजी जैन आचार-दर्शन के निषेधक सूत्रों का हार्दिक प्रकट करने हुए लिखते हैं कि 'यह सत्य है कि जैन-दर्शन ने निवृत्ति का उच्चतम आदर्श प्रस्तुत किया है। उसके प्रत्येक चित्र में निवृत्ति का रंग

भरा हुआ है, किन्तु दृष्टि जग माफ हो, स्वच्छ और तीक्ष्ण हो तो उसके रंगों का विस्लेषण करने पर यह समझा जा सकता है कि निषेधक मूर्तों की कहों, क्या उपयोगिता है, निवृत्ति के स्वर में क्या मूल भावनाएँ ध्वनित हैं ? जैन-दर्शन एक बात कहता है कि यह दखो कि तुम्हारी प्रवृत्ति निवृत्तिमूलक है या नहीं। तुम दान कर रहे हो, दीन दुःखियों की सेवा के नाम पर कुछ पैसा लुटा रहे हो, किन्तु दूमरी ओर यदि शोषण का कुचक्र भी चल रहा है तो दान और सेवा का क्या अर्थ है ? मौ-मौ घाव करके एक-दो घावों की मरहम-पट्टी करना सेवा का कौनसा आदर्श है ? वास्तविकता यह है कि आचरण के मूल में यदि निवृत्ति नहीं है तो प्रवृत्ति का भी कोई अर्थ नहीं रहता है। प्रवृत्ति के मूल में निवृत्ति आवश्यक है। सेवा, परोपकार, दान आदि सभी नैतिक विधानों के पीछे अनामकिन एवं स्वहिन के परिणाम के निषेधात्मक स्वरों का होना आवश्यक है अन्यथा नैतिक जीवन को मुमधुरता एवं समस्वरता नष्ट हो जायेगी। निषेध के अभाव में विधेय भी अर्थहीन है। विधान के पूर्व प्रस्तुत निषेध ही उस विधान का सच्ची यथार्थता प्रदान करता है। सेवा, परोपकार, दान के सभी नैतिक विधि-आदेशों के पीछे झकृत हो रहे निषेधक स्वर के अभाव में उन विधि-आदेशों का मूल्य घट्य हो जायेगा, नैतिकता की दृष्टि में उनका कोई अर्थ ही नहीं रहेगा। जैन आचार-दर्शन में यत्र-तत्र-सर्वत्र जो निषेध के स्वर सुनाई देते हैं, उनके पीछे मूल भावना यही है। उनके अनुसार निषेध के आधार पर किया हुआ विधान ही आचरण को गमज्ज्वल बना सकता है। निषेधात्मक नैतिक आदेश नैतिक जीवन के सुन्दर चित्र-निर्माण के लिए एक सुन्दर, स्वच्छ एवं समपाश्वर्भूमि प्रदान करते हैं, जिस पर विधिमूलक नैतिक आदेशों की तूलिका उस सुन्दर चित्र का निर्माण कर पाती है। निषेध के द्वारा प्रस्तुत स्वच्छ एवं समपाश्वर्भूमि ही विधि के चित्र को मौन्दर्य प्रदान कर सकती है। मध्ये में जैन आचार-दर्शन की नैतिकता अपन बाह्य रूप में निषेधात्मक प्रतीत होती है, लेकिन इस निषेध में भी विधेयकता छिपी है। यही नहीं, जैनागमों में अनेक विधिरक्त आदेश भी मिलते हैं।

जैन आचार-दर्शन में विधि-निषेध या यथार्थ स्वरूप क्या है ? इसे प० सुखलालजी इन शब्दों में व्यक्त किया है—जैनधर्म प्रथम दो दोष विमर्षण (निषेध या त्याग) रूप शील-प्रदान करता है (अर्थात् निषेधात्मक नैतिकता प्रस्तुत करता है), परन्तु चेतना और पुरुषार्थ ऐसे नहीं हैं कि वे मात्र अमुक दिशा में निष्क्रिय होकर पड़े रहें। वे तो अपन विहाम को भूख दूर करने के लिए गति की दिशा ढूँढ़ते ही रहते हैं, इसलिए जैनधर्म ने निवृत्ति के साथ ही शुद्ध प्रवृत्ति (विहित आचरणरूप चारित्र्य) के विधान भी किये हैं। उसने कहा है कि मलिन वृत्ति में आत्मा का घात न होना और उसके रक्षण में ही (स्वदया में ही) बुद्धि और पुरुषार्थ का उपयोग करना चाहिए।

प्रवृत्ति के इस विधान में से ही सत्य-भाषण, ब्रह्मचर्य, सन्तोष आदि विविध मार्ग निष्पन्न होते हैं।^१

बौद्ध दृष्टिकोण—बौद्ध आचार-दर्शन में निषेधात्मक नैतिकता का स्वर मुखर हुआ है। भगवान् महावीर के समान भगवान् बुद्ध ने भी नैतिक जीवन के लिए अनेक निषेधात्मक नियमों का प्रतिपादन किया है। लेकिन केवल इस आधार पर बौद्ध आचार-दर्शन को निषेधात्मक नीतिशास्त्र नहीं कह सकते। बुद्ध ने आचरण के क्षेत्र में निषेध के नियमों पर बल अवश्य दिया है, फिर भी बौद्ध आचार-दर्शन को निषेधात्मक नहीं माना जा सकता। बुद्ध ने गृहस्थ उपासकों और भिक्षुओं दोनों के लिए अनेक विधेयात्मक कर्तव्यों का विधान भी किया है जिनमें पास्परिक सहयोग, लोक-मंगल के कर्तव्य सम्मिलित हैं। लोक-मंगल की साधना का स्वर बुद्ध का मूल स्वर है।

गीता का दृष्टिकोण—गीता के आचार-दर्शन में तो निषेध की अपेक्षा विधान का स्वर ही अधिक प्रबल है। गीता का मूलभूत दृष्टिकोण विधेयात्मक नैतिकता का है। श्रीकृष्ण यह स्पष्ट कर देना चाहते हैं कि यद्यपि मानसिक शान्ति और मन की साम्यावस्था के लिए विषय-वामनाओं में निवृत्त होना आवश्यक है, तथापि इसका अर्थ कर्तव्यमार्ग में बचना नहीं है। सामाजिक क्षेत्र में हमारे जो भी उत्तरदायित्व हैं उनका हमें अपने वर्णश्रम-धर्म के रूप में परिपालन अवश्य ही करना चाहिए। गीता के समग्र उपदेश का सार तो यही है कि अर्जुन अपने क्षात्रधर्म के कर्तव्यों का पालन करे। समाजसेवा के रूप में यज्ञ और लोकसंग्रह गीता के अनिवार्य तत्त्व हैं। अतः कहा जा सकता है कि गीता विधेयात्मक नैतिकता की समर्थक है, यद्यपि वह विधान के लिये अनामक्तिरूपी निषेधक तत्त्व को भी आवश्यक मानती है।

व्यक्तिपरक बनाम समाजपरक नीतिशास्त्र

निवृत्ति और प्रवृत्ति के विषय में एक विचार-दृष्टि यह भी है कि जो आचार-दर्शन व्यक्तिपरक नीतिशास्त्र का प्रतिपादन करते हैं, वे निवृत्तिपरक हैं और जो आचार-दर्शन समाजपरक नीतिशास्त्र का प्रतिपादन करते हैं वे प्रवृत्तिपरक हैं। किन्तु यह स्पष्ट है कि जो आचार-दर्शन भोगवाद में व्यक्तिपरक (स्वार्थ-मुखवादी) दृष्टि रखते हैं, वे निवृत्तिपरक नहीं माने जा सकते। संक्षेप में जो लोक-कल्याण को प्रमुखता देने हैं वे प्रवृत्तिमार्गी कहे जाते हैं तथा जो आचार-दर्शन वैयक्तिक आत्मकल्याण को प्रमुखता देने हैं वे निवृत्तिमार्गी कहे जाते हैं। पं० मुखलालजी लिखते हैं, 'प्रवर्तक धर्म का मक्षेप सार यह है कि जो और जैसी समाज-व्यवस्था हो उसे इस तरह नियम और कर्तव्यबद्ध बनाना कि जिसमें समाज का प्रत्येक सदस्य अपनी-अपनी स्थिति और कक्षा में सुखान्तर करे। प्रवर्तक धर्म का उद्देश्य समाज-व्यवस्था के साथ-साथ जन्मान्तर

का सुधार करना है। प्रवर्तक धर्म समाजगामी था, इसका मतलब यह था कि प्रत्येक व्यक्ति समाज में रहकर ही सामाजिक कर्तव्य (जो ऐहिक जीवन से सम्बन्ध रखते हैं) और धार्मिक कर्तव्य (जो पारलौकिक जीवन में सम्बन्ध रखते हैं) का पालन करे। व्यक्ति को सामाजिक और धार्मिक कर्तव्यों का पालन करके अपनी कृपण इच्छा का संशोधन करना इष्ट है, पर उम (मुख की इच्छा) का निर्मूल नाश करना न शक्य है और न इष्ट। प्रवर्तक धर्म के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति के लिए गृहस्थाश्रम जरूरी है। उमे लाँघकर कोई विकास नहीं कर सकता। निवर्तक धर्म व्यक्तिगामी है। वह आत्म-साक्षात्कार की उत्कृष्ट वृत्ति में उत्पन्न होने के कारण जिज्ञासु को—आत्मतन्त्र है या नहीं ? है तो कैसा है ? क्या उसका साक्षात्कार संभव है ? और है तो किन उपायों में संभव है ?—इन प्रश्नों की ओर प्रेरित करता है। ये प्रश्न ऐसे नहीं हैं कि जो एकान्त, चिन्तन, ध्यान, तप और असंगतापूर्ण जीवन के मित्रावुल सुलभ हों। ऐसा सच्चा जीवन खास व्यक्तियों के लिए ही सम्भव हो सकता है। उनका समाजगामी होना सम्भव नहीं। अतएव निवर्तक धर्म समस्त सामाजिक और धार्मिक कर्तव्यों से बद्ध होने की बात नहीं मानता। उसके अनुसार व्यक्ति के लिए मुख्य कर्तव्य एक ही है और वह यह कि जिस तरह हो आत्म-साक्षात्कार का और उसमें रुकावट डालनेवाली इच्छा के नाश का प्रयत्न करे।^१

भारतीय चिन्तन में नैतिक दर्शन की समाजगामी एवं व्यक्तिगामी, यह दो विधाएँ तो अवश्य रही हैं। परन्तु इनमें कभी भी आत्यन्तिक विभेद स्वीकार किया गया हो ऐसा प्रतीत नहीं होता। जैन और बौद्ध आचार-दर्शनों में प्रारम्भ में वैयक्तिक कल्याण का स्वर ही प्रमुख था, लेकिन वहाँ पर भी हमें सामाजिक भावना या लोकहित में पराङ्मुखता नहीं दिखाई देती है। बुद्ध और महावीर की मध-व्यवस्था स्वयं ही इन आचार-दर्शनों की सामाजिक भावना का प्रबलतम साधक है। दूसरी ओर गीता का आचार-दर्शन जो लोकमग्न अथवा समाज-कल्याण की दृष्टि को लेकर ही आगे आया था, उसमें भी वैयक्तिक निवृत्ति का अभाव नहीं है। तीनों आचार-दर्शन लोक-कल्याण की भावना को आवश्यक मानते हैं, लेकिन उसके लिए वैयक्तिक जीवन में निवृत्ति आवश्यक है। जब तक वैयक्तिक जीवन में निवृत्ति की भावना का विकास नहीं होता, तब तक लोक-कल्याण की साधना सम्भव नहीं है। आत्महित अर्थात् वैयक्तिक जीवन में नैतिक स्तर का विकास लोकहित का पहला चरण है। सच्चा लोक-कल्याण तभी सम्भव है, जब व्यक्ति निवृत्ति के द्वारा अपना नैतिक विकास कर ले। वैयक्तिक नैतिक विकास एवं आत्म-कल्याण के अभाव में लोकहित की साधना पाखण्ड है, दिखावा है। जिसने आत्म-विकास नहीं किया है, जो अपने वैयक्तिक जीवन को नैतिक विकास की भूमिका

पर स्थित नहीं कर पाया है, उसमें लोभ-मगल की कामना सबसे बड़ा भ्रम है, छलना है। यदि व्यक्ति के जीवन में वामना का अभाव नहीं है, उसको लोभ की ज्वाला शान्त नहीं हुई है, तो उसके द्वारा किया जानेवाला लोकहित भी इनमें ही उद्भूत होगा। उसके लोकहित में भी स्वार्थ एवं वासना छिपी होगी और ऐसा लोकहित जो वैयक्तिक वामना एवं स्वार्थ की पूर्ति के लिए किया जा रहा है, लोकहित ही नहीं होगा।

उपाध्याय अमरमनिजी जैन-दृष्टि को स्पष्ट करते हुए लिखते हैं, 'व्यक्तिगत जीवन में जब तक निवृत्ति नहीं आ जाती तब तक समाज-मेवा की प्रवृत्ति विगड़ नहीं हो सकती। अपने व्यक्तिगत जीवन में मर्यादाहीन भोग और आकांक्षाओं में निवृत्ति लेकर समाजकल्याण के लिए प्रवृत्त होना जैन-दर्शन का पहला नीतिधर्म है। व्यक्तिगत जीवन का शोधन करने के लिए अमर्त्कर्मों में पहले निवृत्ति करनी होती है। जब निवृत्ति आयेगी तो जीवन पवित्र और निर्मल होगा, अन्तःकरण विगड़ होगा और तब जो भी प्रवृत्ति होगी वह लोक-हिताय एवं लोक-सुखाय होगी। जैन-दर्शन की निवृत्ति का द्वन्द्व व्यक्तिगत जीवन में निवृत्ति और सामाजिक जीवन में प्रवृत्ति है। लोकमेवक या जनमेवक अपने व्यक्तिगत स्वार्थ एवं द्रष्टों में दूर रहे, यह जैन-दर्शन की आचार-महिता या पहला पाठ है।'

आत्महित (वैयक्तिक नैतिकता) और लोकहित (सामाजिक नैतिकता) परस्पर विरोधी नहीं है, वे नैतिक पूर्णता के दो पहलू हैं। आत्महित में परहित और परहित में आत्महित समाहित हैं। आत्मकल्याण और लोककल्याण एक ही सिक्के के दो पहलू हैं, जिन्हें अलग देखा तो जा सकता है, अलग बिना नहीं जा सकता। जैन, बौद्ध एवं शीखा की विचार धाराएँ आत्मकल्याण (निवृत्ति) और लोककल्याण (प्रवृत्ति) को अलग-जलग देखती तो हैं, लेकिन उन्हें एक-दूसरे में पथ-पथक करने का प्रयास नहीं करना।

प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों आवश्यक—निवृत्ति और प्रवृत्ति का समग्र विश्लेषण हमें एक निष्कर्ष पर पहुँचाता है कि हम निवृत्ति या प्रवृत्ति का चाहें जो अर्थ ग्रहण करें, हर स्थिति में, एकान्त रूप में निवृत्ति या प्रवृत्ति के सिद्धान्त को लेकर किसी भी आचार-दर्शन का सर्वांग विकास नहीं हो सकता। जैसे जीवन में आहार और निहार दोनों आवश्यक हैं, इतना ही नहीं उनके मध्य समन्वित गन्तुलन भी आवश्यक है, वैसे ही प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों आवश्यक हैं। प० मुखलाज जी का विचार है कि समाज को भी हो वह मात्र निवृत्ति की भूल-भुलैया पर जीवित नहीं रह सकता और न नितान्त प्रवृत्ति ही साथ सकता है। यदि प्रवृत्ति-चक्र का महत्त्व मानने वाले आश्विन में प्रवृत्ति के तुलान और ओंशों में फसकर मर सकते हैं तो यह भी सच है कि प्रवृत्ति का आश्रय लिये बिना मात्र निवृत्ति हवाई किला बन जाती है। ऐतिहासिक और दार्शनिक मूल्य यह है कि प्रवृत्ति और निवृत्ति मानव-कल्याण रूपी सिक्के के दो पहलू हैं। दोष, गलती, बुराई और

अकल्याण में तब तक कोई नहीं बच नहीं सकता, जब तक कि दोष-निवृत्ति के साथ-साथ मद्गुणप्रेरक और कल्याणमय प्रवृत्ति में प्रवृत्त न हुआ जाय। बीमार व्यक्ति केवल कुपथ्य के सेवन में निवृत्त होकर ही जीवित नहीं रह सकता, उसे रोग निवारण के लिए पथ्य का सेवन भी करना होगा। शरीर में दूषित रक्त को निकाल डालना जीवन के लिए अगर जरूरी है तो उसमें नये रक्त का संचार करना भी उतना ही जरूरी है।

प्रवृत्ति और निवृत्ति की सीमाएँ एवं क्षेत्र— जैन-दर्शन की अनेकातवादी व्यवस्था यह मानती है कि न प्रवृत्तिमार्ग ही शुभ है और न एकान्त रूप में निवृत्तिमार्ग ही शुभ है। प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों में शुभत्व-अशुभत्व के तत्त्व हैं। प्रवृत्ति शुभ भी है और अशुभ भी। इसी प्रकार निवृत्ति शुभ भी है और अशुभ भी। प्रवृत्ति और निवृत्ति के अपने-अपने क्षेत्र हैं, स्वस्थान है और अपने-अपने स्वस्थानों में वे शुभ हैं, लेकिन परस्थानों या क्षेत्रों में वे अशुभ हैं।

न केवल आहार से जीवन-यात्रा सम्भव है और न केवल निहार से। जीवन-यात्रा के लिए दोनों आवश्यक हैं, लेकिन सम्यक् जीवन-यात्रा के लिए दोनों का अपने-अपने क्षेत्रों में कार्यरत होना भी आवश्यक है। यदि आहार के अंग निहार का और निहार के अंग आहार का कार्य करने लगे अथवा आहार योग्य पदार्थों का निहार होने लगे और निहार के पदार्थों का आहार किया जाने लगे तो व्यक्ति का स्वास्थ्य चौपट हो जायेगा। वे ही तत्त्व जो अपने स्वस्थान एवं देशकाल में शुभ हैं, परस्थान में अशुभ रूप में परिणत हो जायेंगे।

जैन दृष्टिकोण— भगवान् महावीर ने प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों को नैतिक विकास के लिये आवश्यक कहा है। इतना ही नहीं, उन्होंने प्रवृत्ति और निवृत्ति के अपने-अपने क्षेत्रों की व्यवस्था भी की और यह बताया कि वे स्वक्षेत्रों में कार्य करते हुए ही नैतिक विकास की ओर ले जा सकती हैं। व्यक्ति के लिए यह भी आवश्यक है कि वह प्रवृत्ति और निवृत्ति के स्वक्षेत्रों एवं सीमाओं को जाने और उनका अपने-अपने क्षेत्रों में ही उपयोग करे। जिस प्रकार मोटर के लिए गतिदायक यंत्र (एक्सीलेटर) और गति-निरोधक यंत्र (ब्रेक) दोनों ही आवश्यक हैं, लेकिन साथ ही मोटर चालक के लिए यह भी आवश्यक है कि दोनों के उपयोग के अवसरों या स्थानों को समझे और यथावसर एवं यथास्थान ही उनका उपयोग करे। दोनों के अपने-अपने क्षेत्र हैं; और उन क्षेत्रों में ही उनका समुचित उपयोग यात्रा की सफलता का आधार है। यदि चालक उतार पर ब्रेक न लगाये और चढ़ाव पर एक्सीलेटर न दबाये अथवा उतार पर एक्सीलेटर दबाये और चढ़ाव पर ब्रेक लगाये तो मोटर नष्ट-भ्रष्ट हो जायगी। महावीर ने जीवन

की व्यावहारिता को गहराई में समझा था। साधु और गृहस्थ दोनों के लिए ही प्रवृत्ति और निवृत्ति को आवश्यक माना, लेकिन साथ-साथ यह भी कहा कि दोनों में अलग-अलग क्षेत्र हैं। एक प्रबुद्ध विचारक के रूप में भगवान् महावीर ने कहा—“एक ओर से विरत होओ, एक ओर प्रवृत्त होओ, अमयम से निवृत्त होओ, और समय में प्रवृत्त होओ।”^१ यह कथन उनकी पैनी दृष्टि का परिचायक है। इसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति के क्षेत्रों को अलग-अलग करने हुए सफल नियता के रूप में उन्होंने कहा ‘अमयम अर्थात् वामनाओ का जीवन’, समत्व से विचलन का, पतन का मार्ग है। यह जीवन का उतार है, अतः यहाँ ब्रेक लगाओ, नियंत्रण करो। इस दिशा में निवृत्ति को अपनाओ। समय अर्थात् आदर्श मूलक जीवन विक्रम का मार्ग है, वह जीवन का चढ़ाव है, उमर में गति देने की आवश्यकता है, अतः उस क्षेत्र में प्रवृत्ति को अपनाओ।

बौद्ध दृष्टिकोण—भगवान् बुद्ध ने भी प्रवृत्ति-निवृत्ति में समन्वय साधन हुए वहाँ है कि शीलव्रत-परामर्श अर्थात् सन्यास का बाह्य रूप से पालन करना ही सार है यह एक अन्त है, काम-भोगों के भेद में कोई दोष नहीं, यह दूसरा अन्त है। अन्तों के मध्य में संस्कारों की वृद्धि होती है।^२ अतः साधक को प्रवृत्ति और निवृत्ति के सन्दर्भ में अतिवादी या एकांतिक दृष्टि न अपनाकर एक समन्वयवादी दृष्टि अपनाना चाहिए।

गीता का दृष्टिकोण—गीता का आचार-दर्शन एकांत रूप में प्रवृत्ति या निवृत्ति का समर्थन नहीं करता। गीताकार की दृष्टि में भी सम्यक् आचरण के लिए प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों ही आवश्यक हैं। इतना ही नहीं, मनुष्य में इस बात का ज्ञान होना भी आवश्यक है कि कौन से कार्यों में प्रवृत्ति आवश्यक है और कौन से कार्यों में निवृत्ति। गीताकार का कहना है कि जिन व्यक्तियों को प्रवृत्ति और निवृत्ति का सम्यक् दिशा का ज्ञान नहीं है, अर्थात् जो यह नहीं जानता कि पुरुषार्थ के साधन रूप किस कार्य में प्रवृत्त होना उचित है और उसके विपरीत अनर्थ के हेतु किस कार्य में निवृत्त होना उचित है, वह आमुरी सम्पदा से युक्त है। जिसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति के यथार्थ स्वरूप का ज्ञान नहीं है, ऐसे आमुरी प्रकृति के व्यक्ति में न तो शुद्धि होती है, न सदाचार होता है और न सत्य होता है।^३

उपसंहार—इस प्रकार विवेच्य आचार-दर्शनों में प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों को स्वीकार किया गया है, फिर भी जैन-दर्शन का दृष्टिकोण निवृत्ति प्रधान प्रवृत्ति का है। वह निवृत्ति के लिए प्रवृत्ति का विधान करता है। बौद्ध-दर्शन में निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों का समान महत्त्व है। यद्यपि प्रारम्भिक बौद्ध-दर्शन निवृत्त्यात्मक प्रवृत्ति का ही समर्थक था। गीता का दृष्टिकोण प्रवृत्ति प्रधान निवृत्ति का है। वह प्रवृत्ति के लिए निवृत्ति का विधान करती है। जहाँ तक सामान्य व्यावहारिक जीवन की बात है, हमें

प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों को स्वीकार करना होगा। दोनों की अपनी-अपनी सीमाएं एवं क्षेत्र हैं, जिनका अतिक्रमण करने पर उनका लोकमंगलकारी स्वरूप नष्ट हो जाता है। निवृत्ति का क्षेत्र आन्तरिक एवं आध्यात्मिक जीवन है और प्रवृत्ति का क्षेत्र बाह्य एवं सामाजिक जीवन है। दोनों को एक-दूसरे के क्षेत्र का अतिक्रमण नहीं करना चाहिए। निवृत्ति उमी स्थिति में उपादेय हो सकती है जबकि वह निम्न सीमाओं का ध्यान रखे:—

१. निवृत्ति को लोककल्याण की भावना से विमुख नहीं होना चाहिए।
२. निवृत्ति का उद्देश्य मात्र अशुभ में निवृत्ति होनी चाहिए।
३. निवृत्त्यात्मक जीवन में माधक की मतत जागरूकता होना चाहिए निवृत्ति मात्र आत्मपीड़न बनकर न रह जावे, वरन् व्यक्ति के आध्यात्मिक विकास में सहायक भी हो।

इसी प्रकार प्रवृत्ति भी उसी स्थिति में उपादेय है जबकि वह निम्न सीमाओं का ध्यान रखे :—

१. यदि निवृत्ति और प्रवृत्ति अपनी-अपनी सीमाओं में रहते हुए परस्पर अविरोधी हों तो ऐसी स्थिति में प्रवृत्ति त्याज्य नहीं है।
२. प्रवृत्ति का उद्देश्य हमेशा शुभ होना चाहिए।
३. प्रवृत्ति में क्रियाओं का सम्पादन विवेकपूर्वक होना चाहिए।
४. प्रवृत्ति राग-द्वेष अथवा मानसिक विकारों (कपायो) के वशीभूत होकर नहीं की जानी चाहिए।

इस प्रकार निवृत्ति और प्रवृत्ति अपनी मर्यादाओं में रहती है तो वे जहाँ एक ओर सामाजिक विकास एवं लोकहित में सहायक हो सकती हैं, वहीं दूसरी ओर व्यक्ति को आध्यात्मिक विकास की ओर भी ले जाती हैं। अशुभ से निवृत्ति और शुभ में प्रवृत्ति ही नैतिक आचरण का सच्चा मार्ग है।^१

